

تأليف

الإِمَامِ المُجْتَهِدِ ابْنِ دَقِيقِ العِيدِ

أَبِي الفَتْحِ تَقِيِّ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ وَهْبٍ القُشَيْرِيِّ المِصْرِيِّ

(٦٢٥ - ٧٠٢هـ)

المُجَلَّدُ الثَّانِي

يُطبعُ لأوّل مرّةٍ كاملاً محقّقاً على ثلاثِ نسخٍ خطيّة

حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَخَرَّجَ أَحَادِيثَهُ

محمّد خلّوف العبد الله

دار النوادر




شرح الإلمام

الطَّبْعَةُ الأُولَى

مِن إِصْدَارَاتِ

وِزَارَةِ الشُّؤُونِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالأَوْقَافِ وَالدَّعْوَةِ وَالإِرْشَادِ

المَمْلَكَةُ العَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ

١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

الطَّبْعَةُ الثَّانِيَة

مِن إِصْدَارَاتِ

دَارُ النَّوَادِر

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م



لصاحبها ومديرها العام

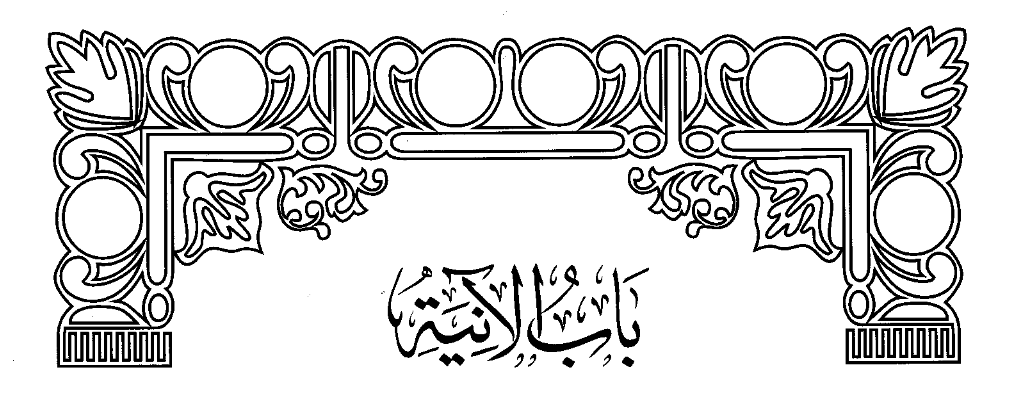
نُورُ الدِّينِ طَالِب

سوريا - دمشق - ص . ب : ٣٤٣٠٦

لبنان - بيروت - ص . ب : ١٤/٥١٨٠

هاتف : ٠٠٩٦٣ ١١ ٢٢٢٧٠٠١ - فاكس : ٠٠٩٦٣ ١١ ٢٢٢٧٠١١

www.daralnawader.com



باب الآنية

الآنية: جمعُ إناءٍ، كخِمارٍ وأخْمِرةٍ، ورِداءٍ وأرديةٍ ونحوِهما، وجمعُ الآنيةِ: أواني[1]، وأطلقَ بعضُ الفقهاء لفظَ الآنيةِ على المفرد، وقيل: ليس بصحيح[2]، وقد جاء في «الصحيح»: «لا تشربوا في آنية الفضة»[3]، وهو جمعٌ مُضافٌ فيعُمّ، والعموم يقتضي ترتُّبَ[4] الحكمِ على كلِّ فردٍ فردٍ.

---

(١) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (١٥/ ٣٩٨)، و«لسان العرب» لابن منظور (١٤/ ٤٨).

(٢) نقله المؤلف رحمه الله عن «الاقتضاب في شرح غريب الموطأ» لأبي محمد عبد الحق، كما ذكر في «الإمام» (١/ ٢٧٦).

(٣) رواه البخاري (٥١١٠)، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض، ومسلم (٢٠٦٧)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفظة على الرجال والنساء، من حديث حذيفة ﵁ بلفظ: «... ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة...» الحديث.

(٤) «ت» «ترتيب»





الحديث الأول منه

عَنْ مُعَاويةَ بنِ سُويدِ بن مُقَرِّن قال: دخلتُ على البَراءِ بنِ عازبٍ فسمعتُه يقولُ: أَمَرَنا رسولُ الله ﷺ بسَبْعٍ، ونَهانا عَنْ سَبْعٍ؛ أَمَرَنَا بعيادةِ المَرِيْضِ، واتِّباعِ الجَنَازة[1]، وتَشْمِيْتِ العَاطِسِ، وإبْرارِ القَسَمِ - أو المُقْسِم -، ونَصْرِ المَظْلُومِ، وإجابَةِ الدَّاعي، وإفْشَاءِ السَّلام، ونهانا عن خَواتِيمَ - أو [عن][2] تختُّمٍ - بالذَّهَبِ، وعن شُرْبٍ بالفِضَّةِ، وعن المَيَاثِرِ، وعن القَسِيِّ، وعن لُبْسِ الحريْرِ والإسْتَبْرقِ والدِّيباجِ. لفظ رواية مسلم في بعض وجوهه[3].

---

(١) في النسخ الثلاث: «الجنائز»، والصواب ما أثبت كما في «صحيح مسلم»، ونسخ «الإلمام» المطبوعة للمؤلف، و«الإمام» له أيضاً (١/ ٢٧٨).

(٢) سقط من «ت».

(٣) * **تخريج الحديث:**

رواه مسلم (٢٠٦٦)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب وغيره، من طريق زهير بن معاوية، عن أشعث بن سليم، عن معاوية بن سويد، عن البراء، به.

= المرضى، باب: وجوب عيادة المريض، و(٥٥٢٥)، كتاب: اللباس، باب: خواتيم الذهب، و(٥٨٦٨)، كتاب: الأدب، باب: تشميت العاطس إذا حمد الله، ومسلم (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، كتاب: اللباس، والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب وغيره، والترمذي (٢٨٠٩)، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في كراهية لبس المعصفر للرجل، والقسي، من طريق شعبة، عن أشعث، عن معاوية، عن البراء، به.

ورواه البخاري (٥٥١١)، كتاب: اللباس، باب: الميثرة الحمراء، و(٦٢٧٨)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: قوله الله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ﴾[الأنعام: ١٠٩]، ومسلم (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب وغيره، من طريق سفيان، عن أشعث، عن معاوية، عن البراء، به.

ورواه البخاري (٥٨٨١)، كتاب: الاستئذان، باب: إفشاء السلام، (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب وغيره، من طريق أبي إسحاق الشيباني، عن أشعث، به.

ورواه البخاري (٥٣١٢)، كتاب: الأشربة، باب: آنية الفضة، ومسلم (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، من طريق أبي عوانة، عن أشعث، به.

ورواه البخاري (٤٨٨٠)، كتاب: النكاح، باب: حق إجابة الوليمة والدعوة، والنسائي (١٩٣٩)، كتاب: الجنائز، باب: الأمر باتباع الجنائز، و(٣٧٨٨)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: إبرار القسم، من طريق أبي الأحوص، عن أشعث، به. =

الكلامُ عليه من وجوهٍ:

* **الأول:** في التعريفِ بمن ذُكِرَ فنقول: **البراءُ بنُ عازبٍ** - بالعين المهملة، وبعد الألف زايٌ معجمة - بن حارثِ بن عَديٍّ بن جُشَم - بضم الجيم، وفتح الشين المعجمة - بن مَجْدعَة - بفتح الميم، وسكون الجيم، وفتح الدال المهملة - بنِ حارثةَ بنِ الحارثِ بنِ الخَزْرَجِ، قال أبو عمر: الأنصاريُّ الحارثيُّ الخزرجيُّ، يكنى: أبا عُمارة، وقيل: أبا الطُّفيل، [وقيل: أبا عمر][1]، وقيل: أبا عمرو، والأشهر: أبا عُمارة، وهو الأصحُّ إن شاء الله تعالى.

وفي إطلاق أبي عمر - رحمه الله تعالى -: «الحارثيَّ الخزرجي» ما يسبق إلى الفهم منه: أنَّه مِنَ الخزرجِ [أخي الأوس][2]، والأوسُ والخزرجُ ولدا حارثةَ بنِ ثعلبةَ العنقاءِ بنِ عمرِو مُزَيقياء بنِ عامرِ بنِ ماءِ السَّماءِ بن حارثةَ الغِطْريف بن ثعلبةَ بن مازنِ بنِ أَزْدٍ[3]، وقد رأيتُ [في][4] نَسبِهِ في كتاب «ذيل المُذَيَّل»[5] لأبي جعفر

= ورواه مسلم (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أواني الذهب والفضة في الشرب وغيره، من طريق ليث ابن أبي سليم مقروناً مع الشيباني، عن أشعث، به.

(١) زيادة من «ت».

(٢) زيادة من «ت»، وقد ألحقت على هامش الأصل إلا أنها مطموسة.

(٣) «ت»: «الأزد».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) كتاب: «ذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين» لابن جرير الطبري، =

الطَّبَرِيّ، فلمّا انتهى إلى حارثة بن الحارث بن الخزرج قال: ابن عمرو وهو النَّبِيت[1] بن مالك بن أوس[2]، فعلى هذا هو أوسيٌّ.

والبراءُ معدودٌ في أهلِ الكوفةِ، ويقال: توفّي في إمارةِ مُصْعبِ ابنِ الزُّبير، وفي «الصحيح»[3] من حديث شعبةَ، عن أبي إسحاق، [عن البراء][4]: استُصْغِرْتُ أنا وابنُ عمرَ يومَ بدْرٍ[5].

[و][6] عن بعضِهم: أولُ غزوةٍ شهدَها ابنُ عمرَ والبراءُ بن عازبٍ وأبو سعيدٍ وزيدُ بنُ أرقمَ الخندقُ[7].

وعازبُ: والدُ البراءِ، أغفله أبو عمرَ بنُ عبد البَرِّ، فلم يذكره في «الاستيعاب»، فاستدركَه عليه أبو إسحاقَ إبراهيمُ بن يحيى المعروف بابن الأمين[8]، وقال ابنُ عمرو - هو الواقديّ -: عندي لم يَسْمَع

= طبع مختارات منه في مصر سنة (١٣٢٦هـ) في آخر كتابه «تاريخ الأمم والملوك». انظر: «معجم المطبوعات» لسركيس (٢/ ١٢٣٠).

(١) «ت»: «الليث».

(٢) «ت»: «الأوس».

(٣) في الأصل: «الأصح»، والتصويب من «ت» و«ب».

(٤) سقط من «ت».

(٥) رواه البخاري (٣٧٣٩)، كتاب: المغازي، باب: عدة أصحاب بدر.

(٦) زيادة من «ت».

(٧) قاله الواقدي، كما نقله ابن عبد البر في «الاستيعاب» (١/ ١٥٦).

(٨) للإمام المحدث والفقيه أبي إسحاق إبراهيم بن يحيى الطليطلي القرطبي المعروف بابن الأمين، المتوفى سنة (٥٤٤هـ) استدراك على كتاب ابن =

بعازبٍ يُذكر في شيء من المغازي، وقد سمعنا حديثَه في الرَّحل الذي اشترى [منه][1] أبو بكر[2].

وللبراء أخٌ لأبيه وأمِّه، اسمه عُبيد بن عازب، وقيل: هو أحدُ العَشَرَةِ الذين وجَّههم عمرُ بنُ الخطَّاب مع عمَّار بنِ ياسرٍ إلى الكوفةِ ﷺ أجمعين[3].

وأمَّا **معاويةُ بن سويد** وهو ابن مقرِّن بن عائذ ـ بالذال المعجمة ـ،

= عبد البر «الاستيعاب» سماه: «الإعلام بالخِيَرة الأعلام من أصحاب النبي ﷺ». انظر: «الأعلام» للزركلي (١/ ٧٩)، و«معجم المؤلفين» لكحالة (١/ ١٢٥).

(١) زيادة من «ت».

(٢) رواه البخاري (٣٤٥٢)، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مناقب المهاجرين وفضلهم، ومسلم (٢٠٠٩)، كتاب: الزهد والرقائق، باب: في حديث الهجرة، ويقال له: حديث الرحل، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما.

(٣) * **مصادر الترجمة:**

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٤/ ٣٦٤)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٢/ ١١٧)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (١/ ١٥٥)، «تاريخ بغداد» للخطيب (١/ ١٧٧)، «أسد الغابة» لابن الأثير (١/ ٣٦٢)، «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (١/ ١٤٠)، «تهذيب الكمال» للمزي (٤/ ٣٤)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٣/ ١٩٤)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٢٧٨)، «تهذيب التهذيب» كلاهما لابن حجر (١/ ٣٧٢).

وأبوه[1] سُويد بن مُقَرِّن أحدُ الصحابة، أخو النعمان بن مُقَرِّن، وهم سبعة إخوةٍ ذكرهم أبو عمر بن عبد البر في ترجمة مَعْقِل بن مقرِّن، وذكر أنهم كانوا سبعةَ إخوة كلُّهم هاجَر وصَحِبَ النبيَّ ﷺ، وليس ذلكَ لأحدٍ من العربِ سواهم، قاله الواقديُّ، ومحمدُ بن عبد الله بن نُمَير، وسمى الواقديُّ منهم خمسةً من أصحابِ النبيِّ ﷺ، وذكر غيرَه سَبْعَةً.

قال الحافظ أبو بكر بن محمد بن سليمان بن فَتْحُون الأندلسي[2]: وقد ذكرَ الشَّيخُ ـ رحمه الله ـ يعني: ابنَ عبدِ البرّ ـ أبناءَ الحارثِ بنِ قيسٍ السَّهْميِّ، وهم: بِشر، وتميم، والحارث، وعبد الله، وأبو قيس، وسعيد[3]، وحجاج، والسائب، ومعمر، كلهم هاجرَ إلى أرض الحبشة، وهم أشرف محتدِاً، وأكثر عدداً، وأعظم منقبةً.

قلت: ومعاوية بن سويد [بن مقرن][4] متَّفقٌ على الاحتجاجِ به

---

(١) في الأصل: «أبو»، والتصويب من «ت».

(٢) للإمام الفقيه المحدث أبي بكر محمد بن خلف بن سليمان بن فتحون، المتوفى سنة (٥٢٠هـ) ذيل على «الاستيعاب» لابن عبد البر، استدرك فيه قريباً مما ذكره ابن عبد البر وسماه: «الإلحاق على الاستيعاب في معرفة الأصحاب». انظر: «كشف الظنون» لحاجي خليفة (١/ ٨١)، و«هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٤٨٨).

(٣) «ت»: «سعد».

(٤) زيادة من«ت».

في «الصَّحيحين»، مُخرَّجٌ له في بقيَّة الكتبِ المشهورةِ، سمع البراءَ و[أباه سويداً][1]، وروى عنه أبو عمر، وعامرٌ الشَّعبي، وأبو عبد الله عمرو بن مُرَّة الجَمَلي، وسَلَمة بن كُهيل، وحديثُه عن أبيه في صُحْبة المماليك من كتابِ مسلم[2].

* * *

* **الوجه الثاني: في تصحيحه:**

وهو حديثٌ متَّفقٌ عليه، أخرجَه الجماعةُ، إلاَّ أنَّ منهم من يختصِر ويقتصِر على بعضِ الأمور التي فيه، ومنهم من يُخرج الجميع، وقد ذكَرَه البخاري في عشرةِ مواضعَ من كتابه؛ في الجنائزِ والملازمةِ، واللِّباسِ، والطِّبِّ، والأدبِ، والنُّذورِ، والنِّكاحِ، والأشربةِ، والاستئذانِ، وأخرجَه مسلمٌ في الأطعمةِ[3].

وقوله في الأصل: لفظُ مسلم في[4] بعض وجوهه، يقتضي أمرين: أحَدهما: أنَّ لفظَ غيرِه قد يخالفه، والثاني: أنَّ له وجوهاً عندَ

---

(١) في الأصل: «وأبا سويد»، والتصويب من «ت».

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» برقم (١٦٥٨)، (٣/ ١٢٧٩).

* **مصادر الترجمة:**

«التاريخ الكبير» للبخاري (٧/ ٣٣٠)، «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٨/ ٣٧٨)، «الثقات» لابن حبان (٥/ ٤١٢)، «تهذيب الكمال» للمزي (٢٨/ ١٨١)، «تهذيب التهذيب» لابن حجر (١٠/ ١٨٨).

(٣) كما تقدم في التخريج قريباً.

(٤) «ت»: «من».

مسلم قد يخالف بعضُها لفظَه[1]، والوجوهُ التي رواها مسلم فيه من حديث زهير بن معاوية، وأبي عوانة، وأبي إسحاق الشَّيباني، وليث ابن أبي سُليم مع الشَّيباني مقروناً، وشعبةَ، وسفيانَ، كلُّهم عن أشعثَ ابنِ أبي الشَّعثاء المحاربي، عن معاوية بن سُويد[2].

* * *

*** الوجه الثالث: في شيء من مفردات ألفاظه:**

أحدها: مُقَرِّن: بضم الميم، وفتح القاف، وتشديد الراء المكسورة، وآخره نون.

وثانيها: العيادةُ من مادة العَود، من الرُّجوع إلى الشَّيء بعد الانصراف عنه، إمَّا انصرافاً بالذَّات أو بالقول والعزيمة، وقد أُطْلِقَ العَوْدُ على الطَّريق [القديم][3] يعود إليه السَّفْرُ[4]، فإن أُخِذَ

---

(1) فرواية أبي عوانة قال فيها: إلا قوله: «وإبرار القسم أو المقسم» فإنه لم يذكر هذا الحرف في الحديث وجعل مكانه: «وإنشاد الضال».
ورواية الشيباني قال فيها: مثل حديث زهير ـ أي حديث الباب ـ وقال: إبرار القسم من غير شك، وزاد في الحديث: «وعن الشرب في الفضة، فإنه من شرب فيها في الدنيا، لم يشرب في الآخرة».
وقال في رواية شعبة: لم يقل فيها: «وإفشاء السلام» وقال بدلها: «وردِّ السلام» وقال: نهانا عن خاتم الذهب أو حلقة الذهب».
وفي رواية سفيان قال: «وإفشاء السلام وخاتم الذهب». من غير شك.

(2) وقد تقدم ذكرها في تخريج الحديث.

(3) زيادة من «ت».

(4) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٥١٤)، و«لسان العرب» لابن منظور (١/ ٣٨٦)، (مادة: عود).

من الأولِ، فقد يُشعر بتَـكرار العيادة، وإن أُخِذَ من الثَّاني بعد نَقْلِهِ نقلاً عُرْفِـيّاً إلى الطَّريق، لم يدلَّ على ذلك.

وثالثها: قال أبو القاسمِ الحسينُ بنُ محمدِ بنِ المفَضلِ الرَّاغبُ الأصبهانيُّ: المَرَضُ: الخروجُ عنْ الاعتدالِ الخاصِّ بالإنسان وذلك ضربان:

[الأول]: مَرَضٌ جِسْمِيٌّ، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[النور: ٦١]، و﴿وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾[التوبة: ٩١].

والثاني: عبارةٌ عن الرَّذائل؛ كالجهلِ، والجبنِ، والبخلِ، والنِّفاقِ، ونحوها من الرَّذائلِ الخُلُقيةِ.

قلتُ: الحقيقةُ هو المرضُ الجِسميُّ، وأما مرضُ القلوبِ فمجازٌ، وهو مجازُ التَّشبيهِ.

قال الرَّاغبُ: ويُشَبَّه النِّفاقُ والكفرُ ونحوُهما من الرذائلِ بالمرضِ؛ إمَّا لكونها مانعـةً من إدراكِ الفضائـلِ، كالمرضِ المانعِ للبـدنِ عنِ التَّصرُّفِ الكاملِ، وإما لكونها مانعةً عن تحصيلِ الحيـاةِ الأُخرويَّـةِ المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[العنكبوت: ٦٤]، وإمَّا لميلِ النَّفسِ عن الاعتقاداتِ[1] الرَّدية ميلَ البدنِ المريضِ إلى الأشياءِ المُضرَّة.

قال: ولكون هذه الأشياء مُتَصوَّرَةً بصورةِ المرضِ[2] قيـل: دَوِيَ

---

(١) في المطبوع من «مفردات القرآن»: «وإما لميل النفس بها إلى الاعتقادات».

(٢) في الأصل «المريض»، والمثبت من «ت».

صدرُ فلانٍ ونَغِلَ[1] قلبُه. قال ﷺ: «وأيُّ داءٍ أدوأُ مِنَ البُخْلِ؟»[2]، قال: ويقال: شمسٌ مريضةٌ: إذا لم تكنْ مضيئةً لعارضٍ يعرِض لها[3].

قلت: يجوزُ في [هذا أن يكونَ من مجاز التَّشبيه الصُّوريِّ، و][4] أن يكونَ من مجازِ التَّشبيه المعنويِّ.

ورابعها: قال الرَّاغبُ: يقال: تَبِعه وأتْبعه: قَفَا[5] أثرَه، وذلك تارةً بالجسمِ، وتارةً بالارتسامِ والائتمار، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة: ٣٨]، و﴿قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٢٠ ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[يس: ٢٠ ـ ٢١][6].

---

(١) نغل قلبُه عليّ: ضَغِنَ. انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (ص: ١٣٧٤)، (مادة: نغل).

(٢) رواه البخاري في «الأدب المفرد» (٢٩٦)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.
ورواه الحاكم في «المستدرك» (٤٩٦٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه ووافقه الذهبي.
وانظر: «فتح الباري» (٥/ ١٧٨)، و«تغليق التعليق» كلاهما لابن حجر (٣/ ٣٤٦).

(٣) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٧٦٥).

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «إذا قفا».

(٦) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ١٦٢ ـ ١٦٣).

قلت: الحقيقةُ: الاتِّباع بالجسم، والمجاز كثير شائع، فمن الحقيقة: ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُم﴾[الدخان: ٢٣]، ﴿فَأَتْبَعُوهُم مُّشْرِقِينَ﴾[الشعراء: ٦٠]، ﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾[الكهف: ٨٩]، ﴿فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾[المؤمنون: ٤٤]، والمُسْتَتْبَع من البهائم: التي يتبعُها ولدُها، والتَّبِيْعُ: ولدُ البقرة إذا اتَّبع أمَّه.

ومن انطلاقِهِ على المعنى: ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾[طه: ١٢٣]، ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾[الأعراف: ٣]، ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي﴾[يوسف: ٣٨]، ﴿وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾[الشعراء: ١١١]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الجاثية: ١٨]، ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[البقرة: ١٠٢]، ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾[البقرة: ١٦٨]، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[ص: ٢٦].

ومن المحتَمِلِ للأمرين: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِ﴾[الكهف: ٦٦]، فيحتَمِلُ أنْ يكونَ من الحقيقة، بمعنى أنْ يتقدَّمه ويتَّبِعَه ليتعلَّمَ منه، ويَحْتَمِل أن يكونَ من المجازِ؛ أي: أَلْتَزِمُ اتِّباعَك واقتفاءَ أمرِك، والمجازُ هنا[1] أقرب.

ومن المحتمل أيضاً: ما في هذا الحديث من اتِّباع الجنازة، وعلى هذا ينبني ما الأفضلُ؛ هل المشيُ خلفَها أو أمامَها، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) «ت»: «هاهنا».

وعلى طريقة المتأخِّرين: يمكن أن يُجعلَ حقيقةً في القَدْر المُشْتَرَكِ دَفْعاً للاشتراك والمجاز، إلا أنَّ الأَولى عندي إذا كثُرَ الاستعمالُ في أحد الخاصَّتين وتبادرَ الذِّهنُ إليه عند الإطلاق أن يُجْعَلَ حقيقةَ اللفظِ، وتقدمه على الأصل المذكور؛ أعني: عدمَ الاشتراكِ والمجاز؛ لأنَّ الأصل يُـتركُ بالدَّليل[1] الدالِّ على خلافه، ومبادرةُ الذهن، وكثرةُ الاستعمال: دليلٌ على الحقيقة، [نعَمْ][2] حيثُ يقرُبُ الحالُ أو يُشْكِل، فلا بأسَ باستعمالِ الأصْلِ.

وخامسها: قال الجوهريُّ في «صحاحه»: [الجِنازة: واحدة][3] الجنائز؛ يعني: بالكسر في جيم الجنازة، قال: والعامَّةُ تقول: الجَنازة ـ بالفتح ـ، والمعنى: الميِّتُ على السَّرير، فإذا لم يكن عليه الميِّت، فهو سريرٌ ونعش[4].

وقال أبو بكر الزُّبيدي[5]: الجَنازةُ: الميتُ، والجِنازة: خَشَبُ

---

(١) «ت»: «للدليل».

(٢) سقط من «ت».

(٣) زيادة من «ت»، وقد ألحقت في هامش الأصل إلا أنها مطموسة.

(٤) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ٨٧٠)، (مادة: جنز).

(٥) لأبي بكر محمد بن الحسن بن مذحج الزبيدي الأندلسي اللغوي، المتوفى سنة (٣٧٩هـ) كتاب على معجم «العين» سماه: «الاستدراك على كتاب العين» قال فيه: إنه لا يصح له ـ أي: للخليل ـ ولا يثبت عنه، وأكثر الظن أن الخليل سبب أصله ثم هلك قبل كماله، فتعاطى إتمامه من لا يقوم في ذلك، فكان ذلك سبب الخلل، ثم قال: ومن الدليل على كونه لغير =

الشَّرْجَعِ ـ قلت: الشَّرْجَعُ ـ مفتوح الشين المعجمة، ساكن الراء المهملة، [و][1] مفتوح الجيم، وآخره عين مهملة ـ، وقد ضبط بعضهم معنى الجَنازة ـ بالفتح ـ، والجِنازة ـ بالكسر ـ فقال: الأعلى للأعلى والأسفل للأسفل[2].

وسادسها: التَّشْمِيْتُ: وفيه النَّظر من جهات:

الأولى: صيغةُ[3] لفظهِ، ويقالُ بالشِّين المعجمة، وبالسِّين المهملة.

الثانية: قال الجوهري: وتشميت العاطس: أن يقال له: يرحمُك الله، بالسّين والشِّين[4]، قال ثعلب: الاختارُ: بالسِّين؛ لأنَّه

= الخليل: أن جميع ما وقع فيه من معاني النحو إنما هو على مذهب الكوفيين، وبخلاف مذهب البصريين، على خلاف ما ذكره سيبويه عن الخليل، وفيه خلط الرباعي والخماسي من أولهما إلى آخرهما، قال: فهذَّبنا ذلك في المختصر، وجعلنا لكل شيء منه باباً يحصره، وكان الخليل أولى بذلك، انتهى.

انظر: «معجم الأدباء» لياقوت (٨/ ١٧٩)، و«بغية الوعاة» للسيوطي (١/ ٨٤)، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة (٢/ ١٤٤٣).

قلت: والمؤلف رحمه الله ينقل في مواضع عدة من هذا الشرح عن كتاب الزبيدي هذا.

(١) سقط من «ت».

(٢) يعني: أن الجنازة بالفتح تطلق على الميت، أما بالكسر فالمراد النعش.

(٣) «ت»: «من جهة».

(٤) «ت»: «بالشين أو السين».

مأخوذ من السَّمْت[1]، هو القصدُ[2] والمَحجَّة، وقال أبو عبيد: الشين أعلى في خاصتهم وأكثر[3]؛ لأن فعله يتعدى إلى المفعول بنفسه وبحرف الجرِّ.

قال ابن الأنباري فيما حكاه عن القاضي: يقال: سمَّت[4] فلاناً، وشمّت عليه، وكلُّ داعٍ إلى الخير مشمّت ومسمّت[5].

الثَّالثة: في موضوعه، وفيه وجوهٌ منها: التَّشميت بمعنى الدُّعاء، قال الزُّبيدي في «مختصر العين»: وشمّتُّ العاطس، إذا دعوتُ له، ويقال بالسِّين.

وقال ابن سِيْدَه في «المحكم»: وكلُّ داعٍ بالخير مُشَمِّتٌ[6].

وقال الخطَّابيُّ: وسمّتَ وشمّتَ بمعنى، و[هو][7] أن يدعوَ للعاطسِ بالرَّحمة[8].

---

(١) في الأصل: «السِّمة»، والتصويب من«ت».

(٢) في الأصل: «القصة»، والتصويب من«ت».

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٢٥٤)، (مادة: سمت)، وعنده: أعلى في كلامهم وأكثر.

(٤) «ت»: «شَمَّتُّ».

(٥) انظر: «الزاهر في معاني الناس» لابن الأنباري (٢/ ١٨٠).

(٦) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٣٤)، (مادة: شمت).

(٧) سقط من«ت».

(٨) انظر: «معالم السنن» للخطابي (٤/ ١٤١).

وقال أبو عبد الله محمدُ بن جعفرٍ التَّميميُّ في «جامعِ اللغةِ»[1]: وقيل: التَّسميتُ[2]: الرَّجاءُ والتبريك، والعربُ تقول: سَمَّته، إذا دعا له بالبركة، وفي [الـ][3]حديثِ المرفوعِ: شمَّتَ[4] عليهما؛ أي: علياً وفاطمة ـ رضي الله عنهما ـ، دعا لهما، وبرَّك عليهما[5].

ومنها: [أنَّه][6] مأخوذٌ من الشَّماتةِ التي هي فرحُ الرَّجل ببلاءِ عدوِّه وسوءٍ يَنزِلُ به، يقال: شَمَتَ بعدوِّه شَماتةً وشَماتاً، وأشمتَهُ اللهُ بهِ، وبات بليلةِ سوءٍ من ليالي الشَّوامتِ[7]؛ أي: من الليالي التي تشوبها الشَّوامت.

---

(١) لأبي عبد الله محمد بن جعفر القزاز القيرواني، المتوفى سنة (٤١٢هـ) كتاب «الجامع في اللغة»، وهو كتاب كبير معتبر حسن متقن، يقارب كتاب «تهذيب اللغة» للأزهري، رتبه على حروف المعجم، لكنه قليل الوجود. انظر: «معجم الأدباء» لياقوت (١٨/ ١٠٥)، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة (١/ ٥٧٦).

(٢) «ت»، «التشميت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «سَمَّت».

(٥) ذكره أبو عبيد في «غريب الحديث» (٢/ ١٨٣ ـ ١٨٤). ولم أقف عليه مسنداً هكذا. نعم حديث تزويج فاطمة بعلي رضي الله عنهما والدعاء لهما بالبركة: روي عند ابن حبان في «صحيحه» (٦٩٤٤)، وفيه نكارة، وعند النسائي في «عمل اليوم والليلة» (ص: ٥٥٩)، من حديث أنس وفيه ضعف، وعند غيرهما من طرق وألفاظ متعددة، وفيه: الدعاء لهما بالبركة.

(٦) زيادة من «ت».

(٧) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٣٣)، و«الصحاح» للجوهري (١/ ٢٥٥).

ثمَّ في توجيه هذا المعنى وجهان:

أحدهما: قالَ أبو عليٍّ فيما ذكره عنه ابن سِيْدَه: معناه: دعا له أن لا يكون في حالٍ يُشْمَتُ به فيها[1].

وثانيهما: أنَّـك إذا قلتَ: يرحمُك الله، فقد أدخلتَ على الشَّيطان ما يُسخِطُه، فيُسَرُّ العاطسُ بذلك.

ومنها: أنّه مأخوذٌ منَ التَّشميت الذي هو اجتماع الإبل في المرعى، قال صاحب «الجامع»: والتشميتُ: اجتماعُ الإبل في المرعى، قيل[2]: [و][3] منه شَمَّتَ العاطسَ، إذا قلتَ له: يرحمُك الله، فيكون معنى شمتُّه: سألتُ اللهَ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ أن يجمَعَ شملَه وأمرَه.

ومنها: ما ذَكَرَهُ القاضي أبو بكر بن العربي فيما وجدْتُه عنه قال: فإنْ كان بالشِّين المعجمة فهو مأخوذٌ من الشَّوامت، وهي القوائم، وإن كان بالسِّين المهملة فهو مأخوذٌ من السَّمْت، وهو قصدُ الشّيء وناحيتُه، كأنَّ العُطاسَ يَحُلُّ معاقِدَ البَدَنِ، ويَـفْصِلُ معاقدَه، فيدعو له بأنْ يردَّ اللهُ شوامتَه على حالها، وسَمْتَهُ على صِفَتِهِ[4].

وهذا يقتضي أنَّ الشَّوامتَ تنطلَقُ على قوائمِ الإنسان؛ لأنَّ العاطسَ المُشَمَّتَ إنسانٌ لا غيرُ، وقد قال ابنُ سِيْدَه: الشَّوامتُ: قوائم

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٣٤).

(٢) «ت»: «وقيل».

(٣) سقط من «ت».

(٤) انظر: «عارضة الأحوذي» لابن العربي (١٠/ ٢٠٧).

الدابة[1]، وهذا أخصُّ مما ذكرتُه عن القاضي أبي بكر.

ومنها: ما ذكره التميميُّ: وقال قومٌ: معنى سَمَّتَّهُ[2]وأسْمَتَّهُ: دعوتَ له بالهُدى والاستقامةِ على سَمْتِ الطريق، وقال: العرب تجعل الشين والسين في لفظٍ بمعنى، كقولهم: جَاحَشْتُه وجاحسته بمعنى.

قلت: يقال جَاحَشَ عن نَفْسِهِ: دافعَ، فيكون جَاحَشْتُه بمعنى دَافعْتُه، هذا ما يتعلق بالتَّشميت بالشين المعجمة.

فأما السين المهملة: فقد قدَّمنا ما حكيناه عن القاضي ابن العربي أنه أُخِذَ من السَّمْتِ الذي هو قصدُ الشَّيِء وناحيتُه، وأحسنُ منه عندي أنْ يكونَ مأخُوذاً مِنَ السَّمتِ الذي هو الهيئةُ الموصوفةُ بالحُسْنِ والوَقَار، ومنه ما جاء في الحديث: «إنَّ الهَدْيَ الصالحَ والسَّمْتَ والاقْتِصادَ جُزْءٌ مِنْ خَمْسةٍ وعشرين جُزْءاً من النُّبوَّة»[3].

وسابعها: القَسَم ـ بفتح القافِ والسِّين معاً ـ: [الحَلْفُ][4]، قال الله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ﴾[الأنعام: ١٠٩].

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٣٣).

(٢) «ت»: «شمته».

(٣) رواه أبو داود (٤٧٧٦)، كتاب: الأدب، باب: في الوقار، والإمام أحمد في «المسند» (١/ ٢٩٦)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٧٩١)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وإسناده حسن كما قال الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٥٠٩).

(٤) سقط من «ت».

قيل: وأصلُه منَ القَسَامة، وهي أَيمانٌ تُقسَم على أولياءِ المقتولِ[1]، ثمَّ صارَ اسماً لكلِّ حَلِفٍ[2].

وفي هذا نظرٌ، ولو قيل: إنَّ القَسامة مِنَ القَسَمِ كان[3] أولى، ولو قيل أيضاً: إنَّه مأخوذٌ من القِسامة التي [هي][4] بمعنى الحُسْنِ، يقال: وَجْهٌ قَسيمٌ؛ أي: حَسَنٌ[5]، لكان له وجهٌ، [و][6] كأنَّ الحالفَ حَسَّن ما حُكِمَ [بِهِ][7] بتأكيده باسمِ الله تعالى.

وثامنها: إبرارُ القَسَم: يكونُ المرادُ به الوفاءَ بمقتضاه، وعدمَ الحِنْث فيه، قال الزُّبيديُّ: وبرَّتْ يمينُه: صَدَقَتْ، وأبرَّها: أمضاها صِدْقاً.

ويحتمِلُ أنْ يكونَ إبرارُ القَسَمِ جَعْلَه ذا بِرٍّ، والمرادُ بالبِرِّ: ما يقابِلُ الإثمَ؛ كما جاء في الحديث: «جئْتَ تسألُني عن البِرِّ والإثمِ»[8]، فيكون إبرارُها أن يحلفَ بها على الأمر الجائزِ، لا على

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢٠١٠).

(٢) «ت»: «حالف».

(٣) «ت»: «لكان».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢٠١١).

(٦) زيادة من «ت».

(٧) سقط من «ت».

(٨) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٤/ ٢٢٨)، وأبو يعلى في «مسنده» (١٥٨٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٢/ ١٤٧)، من حديث =

فعلِ المحظورِ، ولا على تركِ الواجبِ.

فإنْ حملْنَا اللفظَ على الأوَّلِ، وكان متعلِّقاً بالقَسَمِ، فلا حاجةَ إلى إضمارٍ، ثمَّ يُحتمل أنْ يكونَ المرادُ إبرارَ الإنسانِ قَسَمَ نفسِه؛ بأنْ يفيَ بمقتضى اليمين، وإبرارَه لقَسَمِ غيرِه عليه، وهو أن لا يحنثه، ويوقِعَه في مخالفةِ اليمينِ، وإن كان الإبرارُ متعلقاً بالمُقْسِمِ، فلا بدَّ فيه من إضمار؛ وهو أن يقدِّر: وإبرار يمين المقسم، أو ما يقاربُ ذلك.

وتاسعها: قد وَقَعَ التَّردُّدُ بكلمة (أو) بين القَسَمِ و[1] المُقْسِم، و(أو): تكونُ للشَّكِّ والإباحة، والأقربُ أنها هاهنا للشَّكِّ مِنْ بعضِ الرُّواة؛ لأنَّ في رواية النَّسائيِّ، وعند البخاريِّ: «إبرار القسم»[2] مِنْ غَيْرِ شك[3].

وعاشرُها: قيل: النَّصر والنُّصرة: العونُ ﴿نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾[الصف: ١٣]، ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾[النصر: ١][4].

= وابصة بن معبد رضي الله عنه. وهو حديث حسن بشواهده. وانظر: «جامع العلوم والحكم» لابن رجب (ص: ٢٥٠ ـ ٢٥١).

(١) «ت»: «أو».

(٢) «ت»: «المقسم».

(٣) تقدم تخريجه عند البخاري برقم (١١٨٢)، و(٤٨٨٠)، وعند النسائي برقم (١٩٣٩)، و(٣٧٧٨)، وكذا عند مسلم برقم (٢٠٦٦)، (٣/ ١٦٣٦)، والترمذي برقم (٢٨٠٩).

(٤) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٨٠٨).

[الحادية عَشرة][1] منها: الإجابـةُ: تنطلق على القـولِ والفعـلِ معاً، يقالُ: أجاب الله دعاءَك؛ أي: فعلَ ما سألتَه إيَّاه، وقول الشاعر[2] [من الطويل]:

وَداعٍ دَعـا يـا مَـنْ يُجيـبُ إلـى النَّـدَى
فلـم يَـسْتَجِبْه عِنْـدَ ذاكَ مُجِيـبُ[3]

يحتمل الإجابةَ بالقولِ؛ لتقدُّمِ النِّداءِ، ويحتمل الإجابة بالفعلِ ببذلِ العَطاءِ.

الثانية عشرة منها: قيل: الظُّلم: وضعُ الشَّيءِ في غيرِ مَوْضِعِهِ المُخْتَصِّ به، إمَّا بنقصانٍ أو بزيادةٍ، أو بعدولٍ عن وقتهِ ومكانهِ، ومن هذا يقال: ظَلَمْت السِّقاء[4]: إذا تناولته في غير وقته[5].

الثالثة عشرة منها: الدُّعاء: يُسْتَعْمَلُ بمعنى[6] النِّداء ﴿إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ﴾[فاطر: ١٤].

---

(١) سقط من«ت» قوله: «الحادية عشرة»، وعليه فقد اختلف الترقيم بين النسختين، والمثبت هنا موافق للأصل.

(٢) هو كعب بن سعد الغنوي، كما في «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام (١/ ٢١٣).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ١٠٤).

(٤) في الأصل وكذا «ت»: «ظلمته السماء»، والتصويب من «ب».

(٥) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٥٣٧).

(٦) «ت»: «في».

ويستعملُ استعمالَ التَّسميةِ، نحو: دعوتُ ابني زيداً؛ أي: سمَّيتُهُ، قال الله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾[النور: ٦٣] حثّاً على تعظيمه، وذلك مخاطبةُ منْ [كان][1] يقولُ: يا محمد!

ودعوتَه: إذا سألتَه واستغثتَ به، قال الله تعالى: ﴿قَالُواْ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾[البقرة: ٦٨]؛ أي: سَلْه.

وقال أبو القاسم أيضاً: إنَّ الدُّعاءَ إلى الشَّيْءِ: الحثُّ على قَصْدِهِ، قال الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ﴾[يوسف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾[يونس: ٢٥][2].

الرابعة عشرة منها: قال أبو القاسم: والدُّعاء: كالنِّداء، لكنَّ النِّداءَ قد يقال[3]: (يا) و (أيا) ونحوُ ذلك، من غير أن يَضُمَّ إليه الاسم، والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم، نحو: يا فلان، وقد يُستعمل كلُّ واحد منهما موضعَ الآخر، قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾[البقرة: ١٧١][4].

الخامسة عشرة منها: قال الراغبُ: ونصرةُ الله للعبد[5] ظاهرةٌ، ونصرةُ العبدِ [لله] هي نصره لعبادِه، والقيامُ بحفظِ حدودِه، ورعايةُ

---

(١) سقط من «ت».

(٢) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٣١٥).

(٣) «ت» زيادة «إذا قيل».

(٤) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٣١٥).

(٥) في الأصل و«ب»: «العبد»، والمثبت من «ت».

عهدِه، واعتناقُ[1] أحكامِه، واجتنابُ نهيِه، قال الله تعالى: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[الحديد: ٢٥]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ﴾[الصف: ١٤][2].

السادسة عشرة منها: مادَّةُ (الإفْشَاءِ) تدل على الظُّهور والانتشارِ، فَشَتِ المقالة: إذا انتشرت وذاعت، وليُفْشوا العلم؛ أي: يُظْهروه ويَنْشُروه، وأفشى[3] السرّ: أظهرَه ونشرَه[4].

فإفشاء السلام: إظهارُه وعدمُ إخفائه بخفضِ الصَّوتِ، وأما نشرُه: فتداوله[5] بين الناس، وأن يحيوا سنَّتَه ولا يميتوها.

السابعة عشرة منها: السلام يطلق بمعنى السلامة، قال الشاعر[6] [من الوافر]:

تُحَيِّـي بالسَّلامَةِ أُمُّ عمـروٍ ... وهَلْ لَكِ بعد قَومِكِ من سَلامِ

ويُطلَقُ اسماً من أسماء الله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ

---

(١) «ت»: «واعتبار».

(٢) انظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٨٠٩).

(٣) في الأصل و«ب»: «إفشاء»، والتصويب من «ت».

(٤) انظر: «لسان العرب» لابن منظور (١٥/ ١٥٥)، (ماة: فشا).

(٥) في الأصل: «وتداوله»، والمثبت من «ت».

(٦) هو شداد بن الأسود، كما ساقه ابن هشام في «السيرة» (٢/ ٢٩) في بكاء قتلى بدر، وعنده:

تحيّـي بالسلامة أمُّ عمـرو ... وهـل لـي بعـد قـومي مـن سـلام

﴿ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ﴾[الحشر: ٢٣]، ويطلق بإزاء اللفظِ الموضوعِ للتَّحية، وهو المرادُ هاهنا، فمن المواضع المذكورة ما يراد به المعنى الأول، وهو السَّلامة، كالبيت الذي ذكرناه:

وهَلْ لَـكِ بعـد قَومِـكِ مـن سَـلامِ

ومنها ما يَحْتَمِلُ أنْ يرادَ به السَّلامةُ، ويرادَ به التَّحيَّةُ كقوله تعالى: ﴿وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ ۝٥٧ سَلَٰمٞ﴾[يس: ٥٧ ـ ٥٨]، على أنْ يكون (سلام) بَدَلاً مِنْ (مما يدعون) ؛ كأنَّه قيلَ: ولهم سلامٌ؛ أي: سلامةٌ، ويحتمل أن يرادَ التَّحيَّةُ؛ أي: منَ الملائكةِ أو منَ اللهِ، ﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ۝٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم﴾[الرعد: ٢٣ ـ ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا﴾[النساء: ٩٤] مُخْتلَفٌ في معناه[1].

الثامنة عشرة منها: الخواتِيْمُ: جمعُ خاتِم، قال أبو عمر الجرمي[2]: وكلُّ ما كانَ على فَاعَل ـ يريد: مفتوحَ العينِ ـ نحو تابَل، فإنَّ جمعَه على فواعِيْل، نحو طوابِيق وتوابِيل وخواتِيم.

---

(١) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (١٢/ ٣٠٩)، و«الصحاح» للجوهري (٥/ ١٩٥٠)، و«مفردات القرآن» للراغب (ص: ٤٢١)، و«لسان العرب» لابن منظور (١٢/ ٢٨٩)، (مادة: سلم).

(٢) للإمام الأديب النحوي صالح بن إسحاق أبي عمر الجرمي البصري، المتوفى سنة (٢٢٥هـ) مصنفات جليلة في اللغة منها: «أبنية الأسماء والأفعال والمصادر»، و«تفسير غريب كتاب سيبويه في النحو»، و«التنبيه»، و«التثنية والجمع»، و«مقدمة في النحو» مشهورة، وغيرها. وانظر: «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٢٢٠).

وفي الخاتَم لغاتٌ: فتحُ التَّاءِ وكسرُها، وخاتَام، وخَيتام[1].

وفي اللفظ تردُّدٌ بين (خواتيم) و(تختم)، فعلى الأولى: لا بدَّ من حذفِ مضافٍ؛ أي: لُبْسُ خواتيم، وعلى الثاني: لا حاجةَ إلى الحذف؛ لأن في اللفظ الأول أضيف النَّهيُ إلى الذات، فلا بدّ وأن يُصرفَ إلى فعل يتعلَّقُ بها، وفي اللفظ الثاني أُضيف إلى المصدر، فلا حاجة إلى غيره، فإن النَّهيَ يصحُّ تعلُّقه به بنفسه.

التاسعة عشرة منها: الذَّهبُ لفظٌ مشتَرَكٌ في لسانِ العربِ، ويرادُ به هاهنا ما غَلَبَ استعمالُه فيه، وهو النَّقْدُ المشهور، ويُذكَّر ويُؤَنَّثُ، قال الجوهريُّ: والقِطْعةُ منه ذَهَبَةٌ، ويُجْمع على الأَذْهَابِ والذُّهوُبِ.

والذَّهَبُ أيضاً: مِكْيالٌ لأهلِ اليمن معروفٌ، والجمع أذْهاب، وجمعُ الجمعِ أَذَاهِب، عن أبي عُبَيْد[2].

العشرون منها: المَيَاثِر: جمع مِيْثَرَة ـ بكسر الميم، وبعد آخرِ الحروفِ ثاءٌ مثلَّثةٌ لا[3] همزَ فيها ـ واختلفت عباراتُهم في تعريفها، قال

---

(1) في الخاتم ثمان لغات جمعها الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٣١٦) في نظم لها بقوله:

خُذْ نَظْمَ عَدِّ لُغاتِ الخاتَمِ انتُظِمَت ... ثمانياً مَا حَواها قطُّ نَظَّامُ
خاتَامُ خاتَمُ خَتْمٌ خاتِمٌ وخِتَا ... مٌ خاتِيامٌ وخيتُومٌ وخيتَامُ
وهمزُ مفتوحِ تاءٍ تاسعٌ وإذا ... ساغَ القياسُ أتمَّ العَشْرَ خأْتَامُ

(2) انظر: «غريب الحديث» لأبي عبيد (٤/ ٤٢٥). وانظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ١٢٩)، (مادة: ذهب).

(3) «ت»: «ولا».

الزُّبيدي: المِيْثَر والمِيثَرة: مِرفَقةٌ كصُفَّةِ السَّرْج، وقال الطبري: المياثر: [وطائفُ][1] كانتِ النِّساء يَصْنَعْنَهُ لأزواجهنّ من الأُرجوان الأحمر ومن الدِّيباج على سُروجهم، وكانت مراكبَ العجمِ، وقيل: هي أغْشِيَةُ السُّروجِ من الحرير، وقيل: هي سروجٌ من الديباج[2].

قال أبو عبيد: وأما المياثر الحمرُ، التي جاء فيها النص، فإنها كانت من مراكب الأعاجم من ديباجٍ أو حرير[3].

قلت: أصلُ اللفظ من الوَثَارة، والوِثْرة ـ بكسر الواو، وسكون الثاء ـ، والوثيرُ: هو الفراشُ الوَطِيُّ، يقال: ما تحته وِثْر ووِثَارٌ، وامرأةٌ وَثيرةٌ: كثيرةُ اللحمِ، ووَثُرَ الشيءُ وُثَارةً ـ بالضم ـ؛ أي: وطيء، [والجمع للميثرة: مياثر ومواثر][4][5].

الحادية والعشرون منها: القَسِّي ـ بفتح القاف، وتشديد السين المهملة ـ ، وذكر أبو عبيد ـ رحمه الله تعالى ـ: أن أصحاب الحديث يقولونه: القِسِّي ـ بالكسر ـ[6]، وأهل مصرَ يفتحون القاف، يُنسب إلى بلادٍ يقال لها: القَسّ[7].

---

(1) سقط من «ت».

(2) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٧)، و«المفهم» للقرطبي (٥/ ٣٨٩)، و«فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٢٩٣).

(3) انظر: «غريب الحديث» لأبي عبيد (١/ ٢٢٨).

(4) سقط من «ت» في هذا الموضع، وقد ألحقت في نهاية الفائدة الحادية والعشرين.

(5) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٨٤٤).

(6) «ت»: «بكسر القاف».

(7) انظر: «غريب الحديث» لأبي عبيد (١/ ٢٢٦).

وقال ابن وهب وابن بُكير فيما حكاه القاضي: هي ثياب مُضُلَّعة بالحرير، تُعملُ بالقَسِّ من بلاد مصرَ مما يلي الفَرْمَا[1].

وقال الجوهريُّ: والقَسِّيُّ: ثوبٌ يحمل من مصر يخالطُه الحريرُ[2].

وقد روى أبو داودَ من حديثِ أبي بُرْدَةَ، عن علي - رضي الله عنه - في حديث ذكره: ونهاني عن القَسِّيَّةِ والمِيثَرَةِ، قال أبو بردة: فقلنا لعليٍّ - رضي الله عنه -: ما القَسِّيَّةُ؟ قال: ثيابٌ تأتينا من الشام أو من مصرَ، مُضَلَّعةٌ، فيها أمثالُ الأُتْرُجّ، قال: والميثر: شيءٌ[3] كانت تصنعه النساءُ لبعولتِهنَّ[4].

قلتُ: ومنهم من جَعَلَ السين مُبْدَلةً من الزَّاي، ويكون بمعنى القَزِّيِّ المنسوبِ إلى القَزّ[5].

الثانية والعشرون منها: اللُّبس - بضم اللام - مصدرُ لبِستُ

---

(١) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٧).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ٩٦٣)، (مادة: قسس).

(٣) في الأصل و«ب»: «وشي»، والتصويب من «ت»، ومراجع التخريج المشار إليها.

(٤) رواه أبو داود (٤٢٢٥)، كتاب: الخاتم، باب: ما جاء في خاتم الحديد، والنسائي (٥٣٧٦)، كتاب: الزينة، باب: النهي عن الجلوس على المياثر من الأرجوان، وهو حديث صحيح.

(٥) في الأصل و«ب»: زيادة: «مياثر»، وفي «ت» ألحقت الجملة المشار إليها بالسقط سابقاً هنا، ولا موضع للكلام عن المياثر في هذه الفائدة، إذ الكلام عن القسي لا المياثر، والله أعلم.

الثوبَ، ألبَس، بكسر الباء في الماضي، وفتحها في المستقبل.

وأما اللِّبس ـ بكسر الباء ـ[1] فهو ما يُلبس، ولِـبْس الكعبةِ والهودجِ: ما[2] عليهما من لِباس.

وأمَّا اللَّبسُ ـ بالفتح ـ فمصـدر لَـبَسْـتُ الأمـرَ ألبِسُ ـ بفتح الماضي، وكسر المستقبـل ـ قـال الله تعالى: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[الأنعام: ٩][3].

والثالثة والعشرون منها: قال أبو منصورٍ موهوبُ بن أحمدَ الجواليقيّ في كتابه في «المُعَرَّب من الكلام العجمي»: والإستبرقُ: غليظُ الدِّيباج، فارسيٌّ معرَّبٌ، وأصلُه: اسْتَفْرَه، وقال ابن دُريد: إسْتَرْوه، ونُقِلَ من العجمية إلى العربية، فلو حُقِّر استبرق أو كُسِّر لكان في التحقير أُبَـيْرِق، وفي التكسير أبارِق، بحذف السين والتاء جميعاً[4].

وقال بعضهم: الباء في استبرق ليست باءً خالصة، وإنَّما هي بين الفاء والباء.

الرابعة والعشرون منهـا: قـال الجـوهـري: الديبـاج: فـارسيٌّ

---

(١) «ت»: «اللام».

(٢) «ت»، «هو ما».

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ٩٧٣).

(٤) انظر: «المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم» للجواليقي (ص: ١٥).

معرَّبٌ، ويجمع على: ديابيج، وإن شئت: دبابيح ـ بالباء ـ على أن تجعل[1] أصله مشدداً كما[2] قلنا في الدينار، وكذلك في التصغير[3].

والذي قاله في الدينار: إن أصله دِنّار ـ بالتشديد ـ، فأبدلَ من أحد حرفي تضعيفه ياءً لئلا يلتبس بالمصادر، والتي[4] تجيء على فِعَّال، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا﴾[النبأ: ٢٨] إلا أن يكون بالتاء[5]، فيخرج على[6] أصله، مثل: الصِّنَّارة والدِّنَّامة؛ لأنه أُمِنَ الآن الالتباس[7].

قال الجواليقي: والدِّيباجُ: أعجميٌّ معرَّبٌ، وقد تكلمت به العرب، قال مالك بن نُوَيْرَة [من البسيط]:

ولا ثيابٌ مِنَ الدِّيْبَاجِ تَلْبَسُها

هي الجِيَادُ وما في النَّفْسِ مِنْ دَبَبِ

---

(١) في الأصل: «تجعله»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل: «وكما».

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ٣١٢)، (مادة: دبج).

(٤) «ت»: «حتى» بدل «والتي».

(٥) في الأصل و«ب»: «بالياء»، والتصويب من «ت»، وقد جاء في المطبوع: «بالهاء».

(٦) في الأصل: «عن»، والتصويب من «ت».

(٧) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٦٥٩)، (مادة: د ن ر).

قال: الدَّبَب: العيب، وأصل الديباج بالفارسية: دِيُوبَاف؛ أَي: نِسَاجَةُ الجِنّ[1]، والله أعلم.

* * *

* الوَجْهُ الرابعُ: في شيءٍ من العربيَّـة والمعاني:

قد ذكرنا أنَّ المِيثَرَةَ، من مادَّة الوَثارة، فأصلها الواو، وإنما انقلبت ياء؛ لانكسار ما قَبْلها معَ سكونِها على القاعدة التَّصريفيَّة.

وذكرنا ما يتعلَّق بالحذف وعدمِهِ في إبرارِ القَسَمِ، وكذلك يقعُ الحذفُ في قوله: «وعن المياثر»، ويُقدَّرُ: وعن افتراشِ المياثِرِ، أو ما يقربُ منه، وقوله: «وعن القَسِّيِّ» يقدر فيه: وعن لُبس القَسِّيِّ، وقد وقع مصرَّحاً به في الخبر[2]، [والاستبرق: الديباج][3]، وقوله: «وعن خواتيم أو عن تختم الذهب» هو من بابِ:

بين ذراعَي وجبهة الأسدِ[4]

---

(١) انظر: «المعرب من الكلام الأعجمي» للجواليقي (ص: ١٤٠).

(٢) رواه مسلم (٢٠٧٨)، كتاب: اللباس والزينة، باب: النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، من حديث علي ﷺ: أن رسول الله ﷺ نهى عن لبس القسي والمعصفر، وعن تختم الذهب، وعن قراءة القرآن في الركوع.

(٣) زيادة من «ت».

(٤) هذا عجر بيت للفرزدق، كما ذكره سيبويه في «الكتاب» (١/ ١٨٠)، والبغدادي في «خزانة الأدب» (٢/ ٣١٩ ـ ٣٢٠)، وصدره:

يـا مَـنْ رأى عارِضـاً أُسـرَّ بـه

وفيه مذهبان:

أحدهما: أن يكونَ من الفصلِ بينِ المضافِ والمضافِ إليه، والأصلُ: عن خواتيمِ الذَّهبِ.

والثاني: أنَ يكون على حذفِ المضافِ إليه من الأوَّلِ.

والأول[1] أولى، فإنَّه لو كانَ كما ظَنَّ لقال: وجبهتِهِ[2].

* * *

*** الوجهُ الخامسُ: في الفوائدِ والمباحثِ، وفيه مسائل:**

الأولى: إخبار الصحابيِّ في الأمرِ والنَّهي على ثلاث[3] مراتب:

الأولى: أن يحكيَ صيغةَ لفظِ الرَّسولِ ﷺ، كقوله مضيفاً إلى الرسول ﷺ: «عُودوا المريض»، و«أفْشوا السَّلام»، و«انْصَرْ أخاك»، و«أَجِيبوا الدَّاعي»[4].

الثَّانية: قولُه: «أمرَنَا رسولُ الله ﷺ بكذا»، أو«نهانا عن كذا»، والمختار أنه كالمرتبة[5] الأولى في العمل به أمراً ونهياً، وإنما نزل عن الرتبة الأولى لاحتمال أن يكون ظَنَّ ما ليس بأمرٍ أمراً، إلا أنّ

---

(١) في الأصل: «والثاني»، والتصويب من «ت».

(٢) انظر: «المحكم» لابن سيده (٢/ ٣٣)، و«المفصل» للزمخشري (ص: ١٣٢)، و«لسان العرب» لابن منظور (٣/ ٩٢).

(٣) «ت»: «ثلاثة».

(٤) سيأتي تخريج الروايات الأربع هذه في الفائدة التالية.

(٥) «ت»: «كالرتبة».

هذا الاحتمالَ مرجوحٌ؛ للعلم بعدالته، ومعرِفَته بمدلولاتِ الألفاظ لغةً[1].

الثالثة: قوله: «أُمرنا أو[2] نُهينا»، وهي كالمرتبةِ الثَّانيةِ في العلمِ على المختار عندَ الجمهور، وإنَّما نزلتْ عنها لاحتمالٍ [آخرَ][3] يَخُصُّها؛ وهو أنْ يكون الآمرُ غيرَ النبيِّ ﷺ، وهو مرجوحٌ أيضاً[4].

الثَّانية: قد ورد في هذه الأمور كلِّها من لفظ الرسول ﷺ ما يقتضي الحثَّ عليها أو الأمر، فترقَّت إلى الدَّرجةِ الأولى، ففي حديث أبي هريرةَ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «خَمْسٌ تَجِبُ للمُسْلمِ على أخِيه؛ ردُّ السَّلامِ، وتشميتُ العاطسِ، وإجابةُ الدَّعوةِ، وعيادةُ المريضِ، واتِّباعُ الجنائز[5]»[6].

وفي حديثِ عبد الله بن دِينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ؓ، عن النَّبيِّ ﷺ: «إذا عَطَسَ أحدُكم فليقُلْ: الحمدُ لله على

---

(١) في الأصل: «ومعرفة مدلولات الألفاظ»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «و».

(٣) سقط من «ت».

(٤) نقله عنه مُختصِراً: الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٣١٧).

(٥) في الأصل و«ب»: «الجنازة»، والمثبت من «ت»، وكذا «صحيح مسلم».

(٦) رواه البخاري (١١٨٣)، كتاب: الجنائز، باب: الأمر باتباع الجنائز، ومسلم (٢١٦٢)، كتاب: السلام، باب: من حق المسلم على المسلم رد السلام، واللفظ له.

كلِّ حالٍ، وليقُلْ من صَحِبَـهُ أو سَمِعَه[1]: يرحمُك اللهُ، ويقول هو: يَهْدِيكُم اللهُ ويصلحُ بالكُم» لفظ رواية أبي داود[2].

وأما نصرُ المظلومِ فثابتٌ من حديث أنس ﷺ: «انصرْ أخاك ظالماً أو مظلوماً»[3].

وأما إفشاءُ السَّلامِ ففي حديث الأعمشِ، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ـ ﷺ ـ قال: قال رسولُ الله ﷺ... الحديث، وفيه: «أَفشُوا السَّلامَ بينكمْ»[4].

فقدْ تبيَّن أنَّ جَميعَ السَّبعِ المأمورِ [بها][5] قد وردَ في لفظ الشَّارع ما يقتضي الحثَّ عليها والأمرَ بها، وفي حديث: «وعودوا المريضَ، وأجيبوا الدَّاعي»[6]، وقد حصل بهذا الحديث الواحد الاكتفاءُ عن جلب أحاديثَ كثيرةٍ في هذا المعنى.

---

(١) «ت»: «من خلفه أو صاحبه»، وفي المطبوع من «سنن أبي داود»: «وليقل أخوه أو صاحبه».

(٢) رواه أبو داود (٥٠٣٣)، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في تشميت العاطس. ورواه البخاري (٥٨٧٠)، كتاب: الأدب، باب: إذا عطس كيف يشمت؟ من طريق عبد الله بن دينار، به.

(٣) روه البخاري (٢٣١١)، كتاب: المظالم، باب: أعِن أخاك ظالماً أو مظلوماً.

(٤) رواه مسلم (٥٤)، كتاب: الإيمان، باب: بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمن.

(٥) زيادة من «ت».

(٦) رواه البخاري (٤٨٧٩)، كتاب: النكاح، باب: حق إجابة الوليمة والدعوة، من حديث أبي موسى ﷺ، ولفظه: «فكُّوا العاني، وأجيبوا الداعي، وعودوا المريض».

الثالثة: الأوامرُ والنَّواهي في هذا الحديث تعود إلى فَصْلِين؛ فالأوامرُ تعود إلى حقِّ المسلم على أخيه على رواية: «المقسم»، والنواهي تعود إلى ما يرجع إلى اللباس أو الاستعمال.

الرابعة: يجبُ أن يُفرَّقَ بين الجمعِ في الخبرِ، وبينَ الخبرِ عن الجَمْعِ؛ فإنَّ الخبرَ قد يقع عن أمورٍ متعدِّدة في أوقاتٍ مختلفة، فيجمعها الرَّاوي في إخباره، كما لو رأى رجلاً يأكلُ ويشربُ ويتكلَّم ويصلي في أوقات مختلفة، فأخبرَ عن الجميع، فقد جَمعَ في خبره بين هذه الأمور، وإن كانت متفرقةً غيرَ مجتمعةٍ بالنسبة إلى وقتِ الفعل.

وأمَّا الخَبرُ عن الجمع فأَنْ يكونَ الفاعلُ قد فعلَ أشياءَ في وقتٍ واحدٍ أو حالٍ واحدةٍ، فأخبر عن الجميع[1].

والجمعُ في الخبرِ أعمُّ من الخبر عن الجمعِ؛ لأنَّه متى ثبت الخبرُ عن الجمع ثبتَ الجمعُ في الخبر، ولا ينعكس، ويترتب على هذا فوائدُ حكميَّة في غير ما موضع مثل قولِ الراوي: «مَسَحَ على ناصيته وعِمامته»[2]، وفرضنا أنه لم يدلَّ دليلٌ على الجمعِ بينهما في وضوءٍ واحد، فإذا أردنا أن نَستدِلَّ به على أنَّ مَنْ مَسح بعضَ رأسِه كمَّل على العمامة، أو أردنا أَنْ نجعلَه قرينةً دالَّةً على

---

(١) في الأصل: «الجمع»، والمثبت من «ت».

(٢) سيأتي تخريجه مفصلاً في باب: فرائض الوضوء، من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ.

وجوب التَّعميم كما فعله أصحابُ مالك : ـ رحمهم الله أجمعين ـ لم يتمَّ ذلك؛ لجوازِ أن يكون ذلك جمعاً في الخبر[1]، لا خبراً عن الجمع، ويكون النبيُّ ﷺ فَعلَ ذلك في وقتين مختلفين، وحينئذٍ لا يدلُّ على التَّكميل، ولا تتمُّ القرينةُ.

وكذلك لو أرادَ مَنْ يجيزُ المسحَ على العِمامة مِنْ غيرِ مسحِ الشَّعرِ أو بعضِه أن يستدلَّ بمثل هذه الصيغة، وقولهِ: (وعلى عمامته)، لاعتُرِضَ عليه بأنَّه يجوزُ أن يكونَ خبراً عن الجمع؛ أي: جُمِعَ بينهما في وقتٍ واحد، فلا يكونُ دليلاً على جواز الاكتفاء بالمسح على العِمامة.

وإنَّما قلتُ: مثل قولِ الراوي: «على ناصيته وعمامته»، وفرضنا أنَّه لم يدلَّ دليلٌ على الجمعِ بينهما في وضوء واحد؛ لأنَّ الظاهرَ من روايةِ المغيرةِ: أنه في وضوء واحد، وإنما قصدنا بيانَ الطريقِ بضرب المثال.

الخامسة: مما يترتب على هذه القاعدةِ في هذا الحديثِ أنه: هل استَعْملَ اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه، أم لا؟

وأمَّا في لفظِ الرَّسولِ ﷺ فلا؛ أعني: أنْ يقالَ: إنَّ النَّبيَّ ﷺ استعملَ هاهنا اللفظَ الواحدَ في حقيقتِهِ ومجازِهِ، وإنَّما قلنا ذلك؛ لأنَّ بعضَ هذه المأموراتِ مستحبٌّ وبعضُها واجبٌ، إمَّا بالإجماع أو بدليلٍ يُدلُّ عليه، فقولُ البراءِ ـ رضي الله عنه ـ: «أَمر رسولُ الله ﷺ»، احْتَمَل أن يكون جمعاً في الخبر، لا خبراً عن الجمع، واحْتَمَلَ أن يكون

---

(١) في الأصل: «الخبرين»، والتصويب من «ت».

النبيُّ ﷺ قد تعدَّدت صيغةُ الأمرِ في لفظِه بالنِّسبة إلى [بعض][1] هذه الأمور [دون بعض][2]، فأمرَ ببعضها بصيغةٍ مفرَدَةٍ له، وأمر بأُخرَ بصيغةٍ مفردةٍ، وأرادَ بإحداهما الوجوبَ، وبالأخرى النَّدبَ، فلا يلزم في لفظه ﷺ أن يكونَ لفظاً واحداً استُعمِلَ في حقيقتِهِ ومجازِهِ[3].

وأمَّا لفظُ الراوي، وهو قوله: «أمرنا»، فهل يكون مستعملاً للفظِ في حقيقتِهِ ومجازِهِ؟ فيه نظرٌ دقيقٌ عندي، فيُلْمَح هاهنا ما قيل في علم الأصول: أنَّ مدلولَ اللفظِ قد يكونُ لفظاً، ومذهبُ من يرى أنَّ الأمرَ حقيقةٌ في الوجوب[4]، مع أن بعضَ هذه الأوامرِ للوجوب جَزْماً، وتأمَّلْ [في][5] ذلك.

السَّادسة: ومما يترتَّب على ذلك أيضاً أنه قال: «وعن الحريرِ والإستبرقِ والدِّيباج»، ولقائلٍ أَنْ يسألَ ويقول: ما الفائدةُ في التَّكرارِ وكلُّه حريرٌ؟

فيقال فيه: إنَّما يكونُ تَـكراراً لو كانَ إخباراً عن الجمع، بمعنى: أنه أخبر عن الرسول ﷺ أنه نهى عن هذه الثَّلاثةِ في وقتٍ واحدٍ،

---

(1) زيادة من «ت».

(2) زيادة من «ت».

(3) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٣٩٩)، (٣/ ٢٥٩).

(4) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ١٦٢)، و«الإبهاج» للسبكي (٢/ ٥).

(5) زيادة من «ت».

فحينئذٍ يُحتاج إلى الجوابِ وإظهارِ الفائدةِ في الجمع بين[1] النَّهي عنها مع إمكانِ الاكتفاءِ بذكر الحرير، أمَّا إذا كان جمعاً في الإخبار بأنْ يكونَ سمعَ النَّهيَ عن الحرير في وقتٍ، [وعن الإستبرقِ في وقتٍ][2]، وعن الدِّيباج في وقتٍ، فلا يلزَمُ طلبُ الفائدةِ؛ لأنَّ السؤالَ إنَّما يقرُبُ إذا كان النَّهيُ عن الجميع في وقت واحد، فأردنا[3] أن نبيِّنَ تعلُّقَ [هذه][4] الألفاظِ بهذه القاعدة، واحتمالِ الجوابِ بها.

[المسألة][5] السابعة: هذا الذي ذكره الصحابيُّ - رضي الله عنه - في جانب الأمرِ يتعلَّقُ النَّظرُ فيه بالأمِر، والمأمور، والمأمورِ لأجله؛ لأنَّا بينَّا أنها كلَّها حقوقُ المسلم على أخيه على رواية المُقْسم. وأما[6] الأمرُ فيُنْظَرُ فيه؛ هل هو على الوجوب، أو الندب؟

وأمَّا المأمورُ فهم المخاطَبون، فيُنْظَر هل تناولَهمُ الأمرُ على الأعيان، أو على الكفاية؟

وأمَّا المأمورُ من أجله فيُنظر في عمومه وخصوصه.

ويَنْشَأُ من هذه الأنظار أقسامٌ متعدِّدةٌ، بعضُها يتعذَّر الحَمْلُ

---

(1) «ت»: «عن».

(2) سقط من «ت».

(3) «ت»: «ولكن أردنا».

(4) سقط من «ت».

(5) سقط من «ت».

(6) «ت»: «فأما».

عليه، وبعضُها يُمكِنُ ويتوقَّفُ على الدَّليل.

القسم الأول: أن يكونَ الأمرُ للوجوبِ على الأَعيان، والعمومُ بالنسبة إلى المأمور من أجله.

الثَّاني: أنْ يكونَ الوجوبُ على الأعيان لا على العمومِ بالنسبة إلى المأمور من أجله.

الثالث: أنْ يجبَ على الكفاية على العموم بِالنسبة إلى أفرادِ المأمورِ من أجله.

الرابع: أن يجبَ على الكفاية لا على العموم بالنسبة إلى أفراد المأمور من أجله.

الخامس: أن يكونَ الأمرُ للنَّدب، ويكونَ فيه هذه الأقسام الأربعةِ كلِّها.

وهذه الأقسامُ تجري في كل نوعٍ من هذه السَّبعةِ المذكورة في الحديث، فتزيد الأقسام وترتقي إلى ستَّةٍ وخمسين قسماً من ضرب ثمانية في سبعة.

الثامنة: في مقدمةٍ يُحتاج إليها فيما بعد: اختلفَ الأصوليُّون في أن فرض الكفاية؛ هل يتعلق بالجميع ويسقُط بفعلِ البعض؟ أو يتعلق ببعضٍ منهم؟ واختاروا القولَ الأولَ(١).

التاسعة: في مقدمةٍ أخرى؛ وهو أن فرضَ الكفايةِ إذا باشَرَه أكثرُ

---

(١) انظر: «الإبهاج» للسبكي (١/ ١٠٠).

مِمَّن يَحْصُل به تأدِّي الفرض، هل يُوصَف فعلُ الجميعِ بالفَرْضيَّة؟ تكلَّموا فيه[1]، ونحن إذا قُلنا في بعض الأقسام الآتية: إنه يُسْتحَبُّ في حقِّ مَنْ حصلتِ الكفايةُ بغيره، أرَدْنا به أنَّه يُستحبُّ الشُّروعُ والابتداءُ، ولم نُرِدْ به أن يقعَ مُستحبّاً في حَقِّه، إذا شَرَعَ فيه مع غيره، فإنَّ ذلك لا غرضَ لنا فيه[2].

العاشرة: كلُّ ما نَصِفهُ بالوجوبِ أو بالجوازِ أو بالاستحبابِ على العموم، إنَّما نعني به في محلِّ[3] الإمكان، ولا نريدُ العمومَ بالنسبةِ إلى حالة الاستحالة، حتَّى نجعلَ اللفظَ مخصوصاً بالنِّسبة إلى تلك الحالةِ، فإنَّ من جُملة المُخصِّصاتِ العقلَ، لكنَّا إنما نريدُ العمومَ في محلِّ الإمكانِ كما قلنا؛ مثلاً: [إن][4] عيادةَ المريض فَرْضٌ على الكفاية في حقِّ عمومِ المرضى، فلا نعني به مرضى بلادِ السِّنْدِ والهندِ، والغائبين الذين يعسُر ـ أو يُـتعَذَّر ـ الوصولُ إليهم.

الحادية عشرة: قد نُطلقَ القولَ بالأحكام بالنِّسبة إلى بعضِ الأمورِ، ولا نريدُ به إلا ذلكَ الأمرَ من حيثُ هو هو، وقد يكون ثَمَّ عوارضُ وموانعُ في خُصوص بعض الصُّور، فليس مرادُنا العمومَ

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي (١/ ١٧٦).

(٢) نقله عن المؤلف: الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٢٧).

(٣) في الأصل و «ب»: «محمل»، والتصويب من «ت».

(٤) سقط من «ت».

فيها، وليس[1] محلَّ ذكرِها في هذا الموضع، وإنَّما محلُّ ذكرها حيث نتعرض إلى المُخصِّصاتِ، وما يُستثنى من العُمومات، قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدة: ٣]، وهذا حكمٌ بالنَّظر إليها من حيثُ هي مَيْتَةٌ، وقد يعرِض الوجوبُ في بعض الصُّور عند خوف الهَلاكِ.

ولم يزلِ الفقهاءُ يفعلون هذا، فيقولون: هذا واجِبٌ على الأعيان، ولا يريدون به وجوبَه على المجنونِ، ولا على الصبيِّ، ولا مَنْ يقومُ به بعضُ الموانعِ[2]، وكذلك يقال: الصَّيْدُ حلالٌ، ولا نعني به في كلِّ حال، فقد يقوم مانعٌ يحرِّمه، أو مقتضٍ يوجبُه في بعض المواضع، وكذلك نقول: النكاح مستحبٌّ، وقد يعرض ما يُوجبه أو يُحرِّمه، وكذلك قولنا[3]: الإجابةُ لدعوةِ العُرس فرضٌ، لا نريد به معَ قيام الموانعِ؛ كحضورِ الخمرِ والمنكرِ، وإنَّما ذكر هذا عند التعرض للموانع.

الثانية عشرة: القانونُ في معرفة فرض الكفاية: [أنَّ][4] ما كان المقصودُ منه تحصيلَ المصلحةِ منه، أو دفعَ المفسدة، ولم يتعلَّقِ

---

(١) في الأصل: «وليس ذلك»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «المواضع».

(٣) «ت»: «قوله».

(٤) سقط من «ت».

المقصودُ بأعيانِ الفاعلين وامتحانِهم، فهو فرضُ كفايةٍ، وما لم يظهرْ فيه ذلك، واقتضى الخطابُ فيه العمومَ، فهو فرضُ عينٍ، إلا لمعارضٍ خارجٍ يُخرج اللفظَ عن عمومِهِ[1].

الثَّالثة عشرة: فيما يمكن من هذه الأقسام بالنِّسبة إلى عيادة المريض[2]؛ **أمّا القسمُ الأول** فمقتضاه: أن يجبَ على كلِّ مسلمٍ عيادةُ كلِّ مريضٍ، وهذا القسم ممتنعٌ جزماً، ولا استمرَّ عليه عملُ الأمَّةِ.

وأمَّا القسم الثاني فمقتضاه: أن يجبَ على كلِّ مسلمٍ عيادةُ مُطْلَقِ المرضى؛ أي: أنَّه يجبُ على كلِّ مسلمٍ القيامُ بهذه الوظيفةِ بالجملة، حتى يعصيَ من مات ولم يَعُدْ مريضاً ما[3]، وهذا ممكن، بل هو مقتضى الحديث إذا قلنا بالعموم بالنِّسبة إلى المخاطَبين، وقد تعذَّر العمومُ بالنسبة إلى المرضى، فيجيءُ منه ما قلناه، وهو أنْ يجبَ على الجميعِ عيادةُ مطلَقِ المرضى، أو مطْلَقُ عيادةِ المرضى، فإن قامَ الإجماعُ على أنَّ هذه الوظيفةَ لا تجبُ على الأعيانِ بالنسبة إلى مطلقِ العيادة، أو مطلقِ المرضى، امتنعَ هذا[4] القسْمُ لأمرٍ من خارجٍ، لا لعدمِ دَلالةِ اللفظِ عليه.

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (١/ ٣٢٢).

(٢) «ت»: «المرضى».

(٣) يعني: مَنْ مات ولم يَعُدْ مريضاً فإنَّه يُعَدُّ عاصياً.

(٤) في الأصل: «بهذا»، والتصويب من «ت».

واعلمْ أنَّه قد وردَ في بعض فروض الكفايات ما يدل على مثل [هذا][1] الحكمِ، وهو قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «مَنْ ماتَ، ولَمْ يَغْزُ، ولَمْ يحدِّثْ نَفْسَهُ بالغَزْوِ، ماتَ على شُعْبَـةٍ من النِّـفَاقِ»[2]، فإنَّ لَفْظَ «مَنْ» للعموم، فيقتضي طلبَ الجهاد، أو العزمَ مِنْ كلِّ أحدٍ عليه[3]؛ أي: على مُطْلَقِ الجهاد.

وأما القسمُ الثالث ـ وهو الوجوبُ على الكفاية مع العموم في المرضى ـ فمقتضاه: أن تجبَ في حقِّ كلِّ مريض عيادةُ عائدٍ وجوباً على الكفاية، يسقطُ بفعل البعض، فهذا قسمٌ مُخْتَلَفٌ فيه؛ لأنّ بعضَ الناس يُوجِبُ عيادةَ كلِّ مريضٍ على وجهٍ سنذكره إن شاء الله تعالى، فهذا يقول بهذا القسم وهو محافظٌ[4] على صيغةِ العموم في المريض، وليس محافظاً على العموم في ضمير المخاطَبِيْن، وأمَّا على المذهب المشهور فإنَّما يجب عيادةُ مريضٍ يضيعُ بترْكِ عيادَتِهِ، فلا يستقيمُ الوجوبُ في حقِّ جميعِ المرضى على هذا.

وأما القسمُ الرابع: وهو أن يجبَ على الكفاية عيادةُ مطلقِ المريض، لا على العموم، فهذا ثابتٌ على مذهب الجمهور؛ لأنّه

---

(١) سقط من «ت».

(٢) رواه مسلم (١٩١٠)، كتاب: الإمارة، باب: ذم من مات، ولم يغز، ولم يحدث نفسه بالغزو، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) «ت»: «فيقتضي طلب الجهاد أو الغزو والعزم عليه من كل أحد».

(٤) «ت»: «يحافظ».

يجب عيادةُ مريضٍ يضيعُ بترك العيادة وجوباً على الكفاية، هذا إذا حُمِلَ الأمرُ على الوجوبِ.

أما إذا حُمِلَ على النَّدب؛ **فالقسمُ الأولُ**: وهو[1] أنْ يُستحبَّ لكل أحدٍ عيادةُ كلِّ مريض، فهذا لا يتأتَّى؛ لأنَّ بعضَ المرضى واجبُ العيادة على بعض النَّاس، وذلك يُضَادُّ الاستحبابَ في حق الجميع.

والقسم الثاني: وهو أن يُستحبَّ في حقِّ كل أحدٍ عيادةُ بعضِ المرضى، فهذا ثابتٌ.

والقسم الثالث: وهو أن يُستحبَّ في حقِّ البعض عيادةُ كلِّ مريضٍ، فهذا ثابتٌ في حقِّ من سقط الفرضُ عنه.

والقسم الرابع: وهو أن يُستحبَّ في حقِّ البعض عيادةُ بعض المرضى، ولا شك أيضاً في وقوع هذا، ولا خلاف فيه.

الرابعة عشرة: في الكلامِ على هذه الأقسام بسبب اتِّباع الجنائز[2]؛ أمَّا على حمل الأمر على الوجوب، فاتِّباع[3] جَنازةٍ يُحتاج فيها إلى الاتِّباع؛ لسقوطِ الفرضِ الواجبِ منَ الدَّفن وغيره، واجبٌ على الكفاية:

[فأمَّا **القسمُ الأول**: وهو الوجوب على الكلِّ في حق الكلِّ، فهو ممتنعٌ.

---

(١) «ت»: «هو».

(٢) «ت»: «الجنازة».

(٣) في الأصل: «باتباع»، والمثبت من «ت».

والثَّاني][1]: وهو الوجوبُ على الكلِّ في حقِّ البعض، ممتنعٌ، وهو ظاهرُ اللفظِ في العموم بالنسبة إلى المخاطَبين، فالقولُ به ـ إذْ[2] مَنعَ منه الإجماعُ ـ ممتنعٌ.

والثالث: وهو وجوبُ الاتِّباعِ على البعض في حقِّ كلِّ جَنازةٍ، وهذا ليس بثابتٍ؛ لأنَّ بعضَ الجنائز لا يجب اتِّباعُه على أحد، وهو ما يتأدَّى[3] الفرض فيه من الصَّلاة والدفن من غير حَمْلٍ؛ بأن يُصلّى عليه ويدفنَ في مكانه، هذا إذا حملنا الاتّباعَ على الاتّباعِ الحسّيّ[4].

[وأما الرابع: وهو الوجوبُ على الكفاية، لا في حق كلِّ جَنازةٍ][5]، فهو ثابتٌ؛ لأنّه يصيرُ معناه: أنَّ بعضَ الجنائزِ لا يجب اتباعُه، وذلك ثابتٌ لما ذكرناه في القسم قبلَه.

أمَّا إذا حُمِلَ الأمرُ على الاستحباب؛ فالقسم الأولُ ممتنعٌ؛ لأنَّ بعضَ الاتِّباع واجبٌ، وذلك ما يقوم به الفرضُ، ونَفْيُ الوجوبِ الكليِّ يناقضه إثباتُ الوجوبِ الجزئيِّ.

أما القسمُ الثاني: وهو أن يُستحبَّ في حقِّ كل أحدٍ اتِّباعُ

---

(١) سقط من «ت».

(٢) في الأصل: «إن»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «يتأدى به»، والمثبت من «ت».

(٤) في «ت» زيادة: «وذلك الاتباع الحسي ثابت لوجوب اتباع من يقوم به الفرض في الحمل والدفن والصلاة بالنسبة إلى كل جنازة يُحتاج إلى الاتباع في سقوط الفرض فيها، ولايكون عاماً في كل جنازة».

(٥) سقط من «ت».

مطلق الجنازة، فهذا أيضاً ممتنع؛ لأنَّ بعضَ الاتباعِ فرضُ كفايةٍ، وفرضُ الكفايةِ إما واجبٌ على الجميعِ ويسقط بفعل البعض، وإما على البعض، وكيف[1] ما كان، فالاستحبابُ الكليُّ ينافيه[2] الوجوبُ الكليُّ والجزئيُّ معاً.

وأما القسم الثالث: وهو الاستحباب في حقِّ البعض أنْ يتّبع كلَّ جَنازة، وذلك ثابتٌ في حقِّ البعض الذين سقط فرضُ الاتباعِ بغيرهم، بالنسبة إلى الجنائز المتَّبعة، وأما إذا أخذناه[3] عموماً [في الجنائز][4]، لم يقعْ هذا القسْمُ بخروج الجنازة التي لا تُتَّبَعُ، ويلزمُ منه جوازٌ.

القسم الرابع: وهو الاستحبابُ في حقِّ البعض أن يتّبع البعض؛ لأنه إذا ثبت في حق البعض، وهم الذين سقط الفرضُ بغيرهم اتِّباعُ كلِّ جَنازةٍ، لزمَ منه اتباعُ جَنازةٍ بالضرورة.

الخامسة عشرة: في هذه الأقسام بالنسبة إلى تشميت العاطس: المشهورُ في تشميتِ العاطس أنَّه مُستحبٌّ بخلافِ ردِّ السَّلام[5]،

---

(١) «ت»: «فكيف».

(٢) «ت»: «يناقضه».

(٣) «ت»: «أخذنا»

(٤) زيادة من«ت».

(٥) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٨/ ٤٨٣).

وظاهرُ الحديثِ الوجوبُ[1]، وكذلك ظاهرُ[2] قولِه ﷺ: «حقُّ المسلمِ على المسلمِ خمس»[3]، فإن قيل به:

فالقِسْمُ الأولُ: وهو العموم في حقِّ كل سامعٍ لكلِّ عاطس، فهذا لا يمتنعُ القولُ به، وهذا بخلافِ هذا[4] القسم في عيادةِ المريضِ، حيث منعناه؛ لأنّه لا يتأتّى أن يُوْجَبَ على كلِّ واحدٍ[5] عيادةُ كلِّ مريض يمكن أن يُعاد؛ لمخالفته لعملِ الأمَّةِ، وليس من الممتنع [أن يجبَ على كلِّ سامع للعاطس تشميتُ كلِّ عاطسٍ سَمِعَ.

والقسم الثَّاني: وهو عمومُ الوجوب لبعض العاطسين، وهو][6] أن يجبَ على كلِّ مَنْ سمع التشميت، لا في حقِّ [كل عاطس، بل في حق][7] البعض، ولا يتجه لهذا وجهٌ من حيثُ المعنى عند الإطلاق[8].

---

(١) انظر: «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٦٠٣)، قال الحافظ: والأحاديث الصحيحة الدالة على الوجوب لا تنافي كونه على الكفاية؛ فإن الأمر بتشميت العاطس وإن ورد في عموم المكلفين، ففرض الكفاية يخاطب به الجميع على الأصح، ويسقط بفعل البعض.

(٢) في الأصل: «وظاهره»، والمثبت من «ت» و«ب».

(٣) تقدم تخريجه قريباً عند الشيخين.

(٤) «ت»: «ذلك».

(٥) «ت»: «أحد».

(٦) سقط من «ت».

(٧) سقط من «ت».

(٨) جاء على هامش «ت»: «سقط القسم الثاني وهو أن يجب على العموم تشميت بعض العاطسين، فلينظر من نسخة أخرى». قلت: السقط المبين قريباً يُظهر الخلل الواقع في هذا الموضع من النسخة «ت».

والقسمُ الثَّالث: وهو الوجوبُ على الكفايةِ في حقِّ كلِّ عاطس سَمِـعَ، وهذا ممكنٌ، لكنَّه مخالفٌ للعموم في حقِّ المخاطَبين.

القسم الرابع: وهو الوجوبُ على الكفايـة في حـقِّ بعض العاطسين، وهـذا يخالـف العمومَ في المخاطبين وفي العاطسين، ولا يتَّجه معنى في تخصيصِ بعض العاطسين عند الإطلاق، هذا الكلامُ على طَرَفِ الوجوب.

وأمَّا [الكلام][1] على طَرَفِ الاستحباب فلا يمتنعُ الاستحبابُ عمومـاً في حقِّ السامعين وحقِّ العاطسين إلا لمعـارِضٍ، لكنْ فيـه مخالفةُ ظاهرِ الأمر، وفيه وفاءٌ بالعمومَين؛ أعني: العمومَ في المخاطَبين وفي العاطِسين.

[وأمَّا الاستحبابُ عموماً في حقِّ السامعين، وخصوصاً في حقِّ العاطسين، فمخالفٌ للعموم في العاطسين، مع عدم اتِّجاه معنى يقتضي التخصيصَ عند الإطلاقِ.

وأما الاستحبابُ كفايةً في حقِّ بعض السامعين، وعموماً في حقِّ العاطسين، فمخالفٌ للعموم في حقِّ المخاطبين.

وأما الاستحباب كفايةً في المخاطبين في حق بعض العاطسين، فمخالفٌ للعمومين معاً؛ أعني: العمومَ في المخاطَبين والعاطسين][2]،

---

(١) سقط من «ت»

(٢) سقط من «ت».

معَ أنَّه لا يظهر معنًى في التَّخصيص ببعض العاطسين عند الإطلاق.

السادسة عشرة: في الفَرْقِ بين الفرض على الكفاية والاستحبابِ على الكفاية؛ لتعلُّقِهِ بما قبلَه: أنَّ الفرض على الكفاية لا ينافيه الاستحبابُ في حقٍّ من زادَ على القَدْرِ الذي سقطَ به الفرضُ.

وأما الاستحبابُ على الكفايةِ: فمعناه أن[1] يقعَ الامتثالُ لأمر الاستحباب بفعل البعض، فتنقطعُ دلالةُ النَّصِّ على الاستحباب فيما زاد على ذلك، ولا يبقى مستحباً، بل هو[2] داخلٌ في حيِّز المباح أو غيرِه[3].

فالفرضُ على الكفاية لا ينافيه الاستحبابُ فيما زاد، والاستحبابُ على الكفاية ينافيه الاستحبابُ فيما زاد من ذلك الوجهِ الذي اقتضى الاستحبابَ.

السابعة عشرة: في الكلام في الأقسام بالنِّسبة إلى إبرار القسم، ولنتكلمْ أولاً فيما إذا حملنا إبرارَ القَسمِ على الوفاء بمقتضى اليمين، ولا شكَّ أن من الأيمانِ ما يحرُم الوفاءُ بمقتضاه؛ كالوفاء بمقتضى اليمينِ على فعل المحرَّم، ومنها ما يجب الوفاءُ بمقتضى اليمينِ فيه،

---

(١) «ت»: «أنه».

(٢) في الأصل: «هو بل»، والمثبت من «ت».

(٣) مثال الاستحباب على الكفاية: الأذان، والإقامة، والتسمية عند الأكل، وغيرها.

وهو اليمينُ على فعلِ الواجب، لكنْ ليس الوجوبُ من جهته، بلْ من جهة الخطابِ الأصليِّ.

فعلى هذا يمتنع القِسْمُ الأولُ: وهو أن يجبَ على كلِّ حالفٍ الوفاءُ بمقتضى كلِّ يمين.

ويمتنع أيضاً القسمُ الثالثُ: [وهو][1] أن يجبَ على بعض المخاطَبين الوفاءُ بمقتضى كلِّ يمين.

ويجوز القسمُ الثاني: وهو أن يجبَ على العمومِ الوفاءُ بمقتضى بعضِ الأَيمانِ، وهو اليمينُ على فعلِ[2] الواجبات.

وكذلك الرابعُ: وهو أن يجبَ على بعض المخاطَبين الوفاءُ بمقتضى بعض الأيمان، وهذا الكلام في طَرَفِ الوجوبِ.

أمَّا في طَرَفِ الاستحبابِ، فالنَّظرُ إلى ما قدمناه، وهو وجوبُ الوفاءِ بمقتضى بعض الأيمان، وتحريمُهُ في بعض الأيمان، يقتضي[3] منعَ القولِ بالاستحباب عموماً في المخاطبين، وفي حقِّ [جميع][4] الأقسام؛ لأنَّ بعضَ الوفاء واجبٌ وبعضَه محرمٌ، والوجوبُ الجزئيُّ والتحريمُ الجزئي يضادُّ الاستحبابَ الكليَّ.

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «بعض» بدل «فعل».

(٣) «ت» زيادة «أيضاً».

(٤) سقط من «ت».

وبهذا يمتنعُ أيضاً الخصوصُ بالنسبة إلى المخاطَبين، وعمومُ الاستحبابِ بالنسبة إلى الأقسام، بمعنى أنه: يُستحَبُّ لبعض الناس إبرارُ جميع الأقسام؛ لما ذكرناه من الوجوبِ في البعض والتحريمِ في البعض، معَ أن التخصيصَ خلافُ ظاهرِ العموم في المخاطبين.

وأمَّا الخصوصُ بالنسبة إلى بعض المُقْسِمين، والخصوصُ بالنسبة إلى بعضِ الأقسام، فهذا واقعٌ؛ لأنَّ المُقسِم[1] على فعل المُستحبِّ يُستحَب له الوفاءُ، هذا إذا حملنا إبرارَ القسم على الوفاء بمقتضى اليمين، أما إذا حملناه على جعلِ القَسَمِ باراً؛ أي غير آثم، فلا أحسب أحداً من المُقْسِمين إلا ويجبُ عليه أن يكونَ قَسَمُه باراً؛ أي: غيرَ ذي إثم.

أما إبرارُ المُقْسِم؛ أي: الحالف عليك بالشيء، فإبرارُ قَسَمِهِ أن تفعلَ ما حلَف على فعلِك له، أو تتركَ ما حلفَ على تركِك له.

ولا يمكنُ العموم في الأقسام؛ لاحتمال أن يحلفَ على فعلِ معصيةٍ، أو تـركِ واجـبٍ، فيحرمُ إبرارُ يمينه[2]، فالتخصيصُ لا محالةَ واقعٌ في هذه الصورة، وأمَّا العموم في المخاطبين فممكن، ويكون المرادُ أمرَ جميعِ المخاطَبين بإبرار بعضِ الأقسام، وذلك ثابتٌ؛ لوجوب إبرار يمين المُقسم على فعلِ الواجبِ أو تركِ المحرَّم، لكنَّ هذا الوجوبَ ليس ناشئاً عن كونِهِ إبراراً للمُقْسم، بل هو ثابتٌ

---

(1) «ت»: «القسم».

(2) «ت»: «قسمه».

بأصل الخطابِ الشَّرعيِّ.

وإن حلفَ على فعلِ مُحرَّمٍ أو تركِ واجبٍ، فالإبرارُ محرَّمٌ، وإن حلف على فعل مكروهٍ، فالإبرارُ لقَسمِهِ مكروهٌ إلا لمُعَارض، وذلك عندما تكون المَفْسَدةُ في عدم الإبرار أعظمَ من المفسدة في فعلِ المكروهِ.

فتلَخَّص من هذا: أنه لا سبيلَ إلى الحملِ على الوجوب مُستنِداً إلى إبرار القسم، بل بأصل الشرع، ولا على الوجوب مطلقاً بالنسبة إلى فعل المحرَّم، ولا على الوجوب بالنسبة إلى فعل المكروه إلا لمُعارِضٍ، ولا عليه بالنسبة إلى اليمين على[1] فعل يستحب إلا لمعارض.

أما إذا حُمِل الأمرُ على الاستحباب، فلا شكَّ في تعذُّرِ الحمل على العمومِ؛ لتحريمِ إبرار القَسَم على فعل المعصية أو تركِ الواجب.

وإذا تعذَّرَ الحملُ على العموم في المُقْسِمين والأقسام معاً؛ أي: على سبيل الجمع بالضرورة، فبطل القسمُ الأول.

وأما الثاني: وهو الاستحبابُ لكلِّ أحدٍ أن يَبَرَّ بعضَ أقسام المُقْسمين، فهذا ثابتٌ عندما يكون قد حلفَ عليك أن تفعلَ مُسْتَحَبّاً، أو تفعلَ مُبَاحاً.

والثالثُ: وهو الاستحبابُ لبعض المخاطَبين إبرارُ كلِّ الأقسام، وهو ممتنعٌ.

---

(١) في الأصل: «إلا»، والتصويب من «ت».

والرابعُ: وهو إبرارُ بعضِ المخاطَبين لبعضِ الأقسامِ واقعٌ، لكنَّ فيه البحثَ الذي قدمناه في الفرقِ بين الفرض على الكفايةِ والاستحبابِ على الكفاية، وإنَّ مقتضى الاستحباب على الكفاية أن ينقطعَ الاستحبابُ عمَّن حصلَ المقصودُ بغيره، وذلك بهذا الاعتبار غيرُ ثابت، إذ[1] يُستَحبُّ لكلِّ المخاطَبين أن يَبَرُّوا بعضَ الأقسامِ، والله أعلم.

الثامنة عشرة: في هذه الأقسام بالنسبة إلى نصرِ المظلوم.

أما الوجوب عموماً؛ أعني: عموماً بالنسبة إلى المظلومين، فهذا ثابتٌ من حيثُ المظلوميَّةُ والنظرُ إليها مجرداً عن العوارض، إذ لا شيءَ ولا واحدَ من الظلُّم - من حيث هو ظلمٌ - إلا وهو واجبُ الإزالةِ.

وأما بالنسبة إلى المُنْكِرين؛ أعني: العالِمين بالظُّلم، فلا عمومَ فيه؛ لأنَّ الأمرَ بالمعروف والنَّهيَ عن المنكر من فروض الكفايات، وإن كان ظاهرُ اللفظِ يقتضي العمومَ بالنسبة إلى المخاطبين، وذلك لما مَرَّ في المسألة الثَّانية عشرة من قانون فرض الكفاية، وعلى هذا؛ أعني: القولَ بفرض الكفاية، امتنعَ القولُ بالوجوب عموماً بالنسبة إلى المخاطبين والمظلومين؛ أعني: العمومَ بصفة الاجتماع في الفريقين، على ما هو القسمُ الأول؛ لأنه إذا امتنعَ العمومُ بالنسبة إلى المخاطبين،

---

(١) «ت»: «أو».

امتنعَ بالنسبة إليهم وإلى المظلومين معاً ضرورةً.

وأمَّا العمومُ في الناصرين، والخصوصُ في المظلومين، والخصوصُ في الناصرين، والعمومُ في المظلومين، وهو مقتضى القولِ بكونه فرضَ كفايةٍ، فهنا يظهر الفرقُ بين القولِ بأنَّ فرضَ الكفاية على الجميع أو على البعض، وقِسْ على[1] أمثاله فيما تكلَّمنا فيه من فروض الكفايات.

وأمَّا الخصوصُ بالنسبة إلى النَّاصرين، والخصوصُ بالنسبة إلى المظلومين فممتنعٌ أيضاً؛ لوجوب العموم بالنسبة إلى المظلومين من حيث هم مظلومون، أمَّا الاستحبابُ فلا مساغَ للقول به[2] في العمومَين معاً؛ أعني: أن نجعلَه عاماً بالنسبة إلى النّاصرين والمظلومين؛ لأنَّ نصرَ المظلومين واجبٌ، والاستحبابُ يضادُّ الوجوبَ، وبه يمتنعُ الحملُ على العموم في حقِّ الناصرين، والخصوصِ في حقِّ المظلومين، من حيث هم مظلومون؛ لوجوبِ نُصرة كلِّ مظلوم من حيث هو مظلوم، ولأن بعض المخاطبين ثَبَتَ الوجوبُ[3] في حقِّه.

وأما استحبابُه في حقِّ بعض الناصرين وكل المظلومين، فذلك في حق القوم الذين باشَر[4] إسقاطَ فرضِ الكفاية في النُّصْرة غيرُهم

(١) «ت»: «عليه».

(٢) «ت»: «أما الاستحباب فلامتناع القول به».

(٣) «ت»: «الاستحباب».

(٤) في الأصل: «باشروا»، والمثبت من «ت».

ممن يكفي في ذلك، فيستحبُّ لغيرهم المشاركةُ في دفع الظلمِ، وهنا[1] تظهرُ فائدةُ المسألةِ التَّاسعة.

وأما الاستحبابُ في حق بعض الناصرين وبعض المظلومين، ففي مثالِ هذا القسمِ قبلَه يقعُ هذا، وهو استحبابُ شُروعِ مَنْ باشرَ الفرضَ غيرُه ممن يكفي في ذلك، والله أعلم.

التاسعة عشرة: في هذه الأقسام بالنسبة إلى إجابة الدَّاعي.

إن حملناه على الإجابة بالفعل، فقد اختلفَ الفقهاء في وجوبِ إجابة الدّاعي إلى وليمة العُرس[2]، فإن قام الإجماعُ على أنه لا يجبُ

---

(١) «ت»: «وهاهنا».

(٢) قال ابن عبد البر في «التمهيد» (١٠/ ١٧٩): لا أعلم خلافاً في وجوب إتيان الوليمة لمن دُعي إليها، إذا لم يكن فيها منكر ولهو.
قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٩/ ٢٤٢): وكذا نقل عياض، ثم النووي الاتفاق على القول بوجوب الإجابة لوليمة العرس. قال الحافظ: وفيه نظر. نعم المشهور من أقوال العلماء الوجوب، وصرح جمهور الشافعية والحنابلة بأنها فرض عين، ونص عليه مالك، وعن بعض الشافعية والحنابلة: أنها مستحبة، وذكر اللخمي من المالكية: أنه المذهب، وكلام صاحب «الهداية» يقتضي الوجوب مع تصريحه بأنها سنة، فكأنه أراد وجبت بالسنة وليست فرضاً كما عرف من قاعدتهم، وعن بعض الشافعية والحنابلة: هي فرض كفاية. ثم حكى الحافظ ابن حجر عن الإمام ابن دقيق في «شرح الإلمام» محل وجوبها.
وانظر: «روضة الطالبين» للنووي (٧/ ٣٣٣)، و«الفروع» لابن مفلح (٥/ ٢٢٦)، و«مواهب الجليل» للحطاب (٤/ ٢).

إجابةُ كلٍّ داعٍ بل البعضِ منهم، امتنعَ الحملُ على العموم في الداعين والمدعُوِّين معاً؛ أعني: على سبيل الجمع؛ لأنه إذا امتنع في أحدِهما امتنعَ فيهما قطعاً، فبطلَ القسمُ الأول على هذا التقدير، وكذلك يبطلُ الحملُ على العمومِ في الدَّاعين والخصوصِ في المدعُوِّين لهذا بعينه على هذا التقدير، وأردنا بالداعين[1] هاهنا الداعين إلى وليمة العُرسِ.

وأما العمومُ في حق المدعُوِّين، والخصوصُ في حقِّ الداعين؛ فمنْ أوجبَ الإجابةَ إلى وليمة العرس فقط، أو إلى دعواتٍ مخصوصة، فهذا القسمُ واقعٌ عندَه؛ لأنه يجب على كل مدعُوٍّ إجابةُ هذا الدَّاعي الخاص، وهو الداعي إلى وليمة العرس مثلاً.

وأما الخصوصُ بالنسبة إلى الداعين والمدعُوِّين: فغيرُ واقعٍ عند من يرى وجوبَ إجابةِ كلِّ مدعوٍّ إلى وليمةِ العرسِ، ولا يخفى عليك أنَّ هذا النظرَ في العموم والخصوص إنما هو بالنسبة إلى المدعُوِّين، لا إلى كل المكلفين.

أما إذا حملنا الأمرَ على الاستحباب؛ فمن يُوجب الإجابةَ إلى وليمة العرس تعذَّر على قوله القسمُ الأولُ، وهو الحملُ على العموم في الدَّاعين والمدعوِّين معاً؛ لأنَّ إجابةَ وليمة العرس واجبةٌ، فلا مَدْخَلَ للاستحباب فيه، ومن لم يوجبِ الإجابةَ إليها ـ ولا إلى غيرها ـ أمكنَ عندَه هذا القسمُ؛ أي: يُستحبُّ لكلِّ مدعوٍّ إجابةُ كلِّ

---

(١) في الأصل: «بالفاعلين»، والمثبت من «ت».

داعٍ إلا لمُعارِض[1].

ومن أوجب الإجابةَ إلى وليمة العرس دونَ غيرها، فالاستحباب محمولٌ على غيرها عنده، فهو محمولٌ على الخصوص بالنسبة إلى الدَّاعين؛ لأنَّه يَستحبُّ الإجابة إلى الداعين لغير وليمة النكاح، ويوجبُها[2] على الداعين إلى وليمة النكاح.

العشرون: في هذه الأقسام بالنِّسبة إلى إفشاء السلام، فسيأتي الكلامُ في الإفشاء إن شاء الله تعالى.

وإنما نتكلَّم هاهنا في السَّلام نفسِهِ، والمشهورُ: أنَّ ابتداءَه مستحبٌ، وردَّهُ واجبٌ[3]، وإذا جَرَينا على هذا، سَقَطَ الوجوبُ بالنسبة إلى العمومَين؛ أعني: بالنسبة إلى عموم المسلِّمِين والمسلَّمِ عليهم، وإذا سقط بالنسبة إلى العمومَين، سقط بالنسبة إلى الخصوصَين؛ لأنَّ معنى سقوطِهِ بالنسبة إلى العمومَين: أنه لا واحدَ من الناس يجبُ عليه ابتداءُ السلامِ على واحدٍ من الناس، وذلك يُوجب سقوطَ الخصوصين؛ أعني: سقوطَ كلِّ واحدٍ منهما، فسقطتِ الأقسامُ كلُّها بالنسبة إلى الوجوب.

---

(١) في الأصل: «لعارض»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل: «وتوجهاً»، والمثبت من «ت».

(٣) انظر «التمهيد» لابن عبد البر (٥/ ٢٨٨)، و«شرح مسلم» للنووي (١٤/ ١٤٠)، و«فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٤).

وأما بالنسبة إلى الاستحباب، فالعمومُ بالنسبة إلى كلا الفريقين؛ أي: يُستَحبُّ لكلِّ لاقٍ التسليمُ[1] على كل ملقٍّ، وهذا مُمكنٌ إلا أنَّ التخصيصاتِ الخارجةَ عن هذا اللفظ تمنع[2] القولَ به، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في التَّسليم على الكفار والنساء.

وإذا خرج بعضُ هذه الأقسام في المسلَّم عليهم كان الحملُ على الخصوصِ بالنسبة إليهم، وعلى العمومِ بالنسبة إلى اللاَّقين، إلا أنَّ ما يُوجِبُ التَّخصيصَ فيهم[3] أيضاً، فيُحْمَلُ على الخصوص فيما يأتي، فبهذه المسائلِ يتبين ما يُمكِنُ الحملُ فيه على العموم، وما لا يُمكنُ، على حَسَب ما قدَّمناه.

الحادية والعشرون: ظاهرُ الأمرِ في هذه الأشياء الوجوبُ، وقد وردتْ صيغةُ الوجوب في بعضها من حديث الزُّهْرِيِّ، عن ابن المُسَيِّبِ، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «خَمْسٌ تجبُ للمُسْلِم على أخيه؛ ردُّ السَّلامِ، وتَشْميتُ العاطسِ، وإجابةُ الدَّعوةِ، وعِيادةُ المريضِ، واتِّباعُ الجَنازةِ»[4]، والله أعلم.

الثانية والعشرون: ظاهرُ النَّهيِ في هذه الأشياء السَّبعةِ التحريمُ،

---

(1) في الأصل زيادة «أن يسلم».

(2) «ت»: «يمنع».

(3) أي: موجب التخصيص متحقق فيهم.

(4) تقدم تخريجه عند الشيخين، وهذا لفظ مسلم.

وهو معمولٌ [به][1] عند الجمهور؛ أعني: أنَّ هذه الأمورَ يتعلَّق بها التَّحريمُ، إلا ما خُصَّ منها، فيخرج موضعُ التَّخصيصِ منها، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالثة والعشرون: أطلقوا القولَ باستحبابِ عيادة المريض، وأنَّه سُنَّةٌ[2]، ولا شكّ في أنَّ تركَ عيادةِ من يَضِيْعُ إذا لم يُعَدْ محرَّمٌ، والقيامَ عليه فرضُ كفاية، فإذا لم يتمَّ إلا بعيادته، فعيادتُه فرضُ كفاية؛ لأن ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب، فالإطلاق إذنْ بالنسبة إلى الأعمِّ الأغلبِ من غير نظرٍ إلى العوارض، أما الظاهريُّ فإنَّه ذهبَ إلى أن عيادةَ مرضى المسلمين فرضٌ، ولو مرةً على الجار الذي لا تشقُّ عليه عيادتُه[3].

فأمَّا قولُه بالفرضيَّـةِ فهو مقتضى ظاهرِ الأمر، وظاهرُ صيغـةِ الوجـوب التي رَويناهـا من حـديثِ الزُّهْرِيِّ، عن ابـن المسيِّب، عن أبي هريرة[4].

وأمَّا تخصيصُه بالجارِ فليس في حديث البَراء ما يقتضيه، وكذلك الحديثُ الذي ذكره الظاهريُّ في هذه المسألة، وهو قوله ﷺ: «حقُّ

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) قال الإمام النووي في «شرح مسلم» (١٤/ ٣١): أما عيادة المريض، فسنة بالإجماع، وسواء فيه من يعرفه ومن لا يعرفه، والقريب والأجنبي.

(٣) انظر: «المحلى» لابن حزم (٥/ ١٧٢).

(٤) في قوله ﷺ: «خمس تجب للمسلم على أخيه...».

المُسْلِمِ على المُسْلِمِ خَمْسٌ»[١]، لا يقتضي أيضاً التَّخصيصَ بالجار، فتخصيصُه بالجار يحتاج إلى دليل، وليس هذا التخصيصُ بالهيِّن؛ لأنه إذا خُصَّ الوجوبُ بالجار لا يتأدَّى [الفرضُ][٢] بعيادة غيرِ الجار، وإذا عمَّمنا الوجوبَ تأدَّى الفرضُ بعيادة غيرِ الجار من المسلمين، بل نزيد ونقول: إنَّ قوله ﷺ: «حقُّ المُسْلِمِ على المُسْلِمِ خَمْسٌ» يقتضي ثُبُوتَ هذا الحكم على المسلمِ، والمسلمُ أعمُّ من المسلمِ الجار، فصار اللفظُ دليلاً على عدمِ التَّخصيص.

وأمَّا تخصيصُه الوجوبَ بمرةٍ فظاهرٌ؛ لأنه مطلقٌ في عدد المرَّات، يتأدَّى بمرة واحدة، اللهم إلا أن يكونَ الوجوبُ ثابتاً لسبب مستمرٍّ كخوف الضَّيْعَةِ على المريض مثلاً، فيبقى الوجوبُ ما بقي سببُهُ.

وأما قولُه[٣]: الذي لا تشُقُّ [عليه][٤] عيادتُه، فليس فيه تعريفٌ لمقدار المشقَّة المسقطِ[٥] للوجوب، وليس كلُّ[٦] المشقَّاتِ مسقطاً.

---

(١) تقدم تخريجه عند الشيخين.

(٢) زيادة من «ت».

(٣) أي: ابن حزم.

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «المسقطة».

(٦) في الأصل: «لذلك» بدل «كل»، والمثبت من «ت».

الرابعة والعشرون: هو عامٌّ بالنسبة إلى المرضى، فيدخلُ فيه المسلمُ والكافرُ؛ فأمَّا الجوازُ في حقِّ الكافر: فثابتٌ بعيادة النبيِّ ﷺ عمِّه أبا طالب[1]، وعيادتِه ﷺ الغلامَ اليهوديَّ الذي [أسلم][2] بحضرته[3].

وأما الوجوب: فإنَّ الظاهريَّ أسقطه في حقِّ الكافر، وقال: إنَّ عيادته فعلٌ حسن[4]. فإنْ أَخَذَهُ من مفهوم قوله ﷺ: «حقُّ المسلمِ على المسلم»، وأنَّ مفهومه: أنَّ غيرَ المسلم ليس كذلك، فهو لا يقولُ بالمفهوم، وكان يَلْزمُه أن يأخذ بحديث البراء في عموم عيادة المريض؛ لأنّه زائدٌ على ما في ذلك الحديث.

وأما من يرى الاستحبابَ فيقول بالمفهوم، فيقول: هاهنا مفهومُ صفةٍ، فيقتضي نفيَ الحكم عمّا عدا محلِّها، لا سيَّما مع ما دلَّ الشرعُ عليه من[5] المنافاة بين المسلمِ والكافرِ، وانقطاعِ الوصلة، وعيادةُ النبي ﷺ لعمِّه والغلامِ اليهودي الذي كان يخدمُه لا عمومَ فيها؛ لأنها

---

(1) رواه البخاري (٤٣٩٨)، كتاب: التفسير، باب: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة: ١١٣]، من حديث سعيد بنِ المسيب، عن أبيه.

(2) زيادة من «ت».

(3) رواه البخاري (٥٣٣٣)، كتاب: المرضى، باب: عيادة المشرك، من حديث أنس ﷺ.

(4) انظر: «المحلى» لابن حزم (٥/ ١٧٣).

(5) «ت»: «في».

واقعةُ فعلٍ لا تقتضي العمومَ، وقد حصل فيها ما يمكنُ أن يُعتبرَ في الحكم، وهو القرابة والخدمة، فإنهما مقتضيان لمعنىً من الرعاية لا يوجد في عمومِ الكفار، وقد ذكر بعضُ أئمة الشافعيَّة: أنه إن كان ذمياً جازَتْ عيادتُه، ولا يُستحب إلا لقرابة أو جِوَارٍ[1].

الخامسة والعشرون: هو [عندنا][2] عامٌّ بالنسبة إلى المرضى، ويلزم[3] منه العمومُ بالنسبة إلى الأمراض، لئلا يخرجَ عنه بعضُ المرضى، وهو خلافُ مقتضى صيغةِ العموم.

وقد أُوْلِعَ بعضُ العوامِّ بأنَّ الأرمدَ لا يُعادُ[4]، وخرَّج أبو داود في «السنن» من حديث زيد بن أرقم قال: عَادَني رسولُ الله ﷺ مِنْ وَجَعٍ كان بِعَيْني. ورجالُه ثقات[5].

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٢/ ٩٦).

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «فيلزم».

(٤) نقله عن المؤلف: العجلوني في «كشف الخفاء» (١/ ١٢٧)، وقد أسند البيهقي في «شعب الإيمان» (٩١٩٠) عن يحيى بن أبي كثير أنه قال: ثلاثة لا يعادون: الضِّرس، والرَّمدِ، والدَّمِل.
قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص: ٢٠٢): فإن ثبت النهي ـ أي: عن النبي ﷺ، وهو غير ثابت ـ أمكن أن يقال: إنها لكونها من الآلام التي لا ينقطع صاحبها غالباً بسببها لا يعاد، بل مع المخالطة قد لا يفطن لمزيد ألمه، كما أوضحته مع غيره في جزء أفردته لهذا الحديث.

(٥) رواه أبو داود (٣١٠٢)، كتاب: الجنائز، باب: في العيادة من الرمد، والحاكم في «المستدرك» (١٢٦٥)، وغيرهما.

السادسة والعشرون: قد قدَّمْنا كونَه مطلقاً في العيادة، وأن مقتضاه الاكتفاءُ بمرة، وذكرنا ذلك في المباحث مع الظاهريِّ وما فيه.

السابعة والعشرون: الاكتفاءُ بالمرة يرفعُ القولَ بالوجوب [ثانياً][1] ظاهراً، فأما بالنسبة إلى الاستحباب فلا يتقيَّدُ بمرة، وقد ثبت عن عائشةَ ـ رضي الله عنها ـ [قالت][2] : لمَّا أُصِيبَ سعدُ بنُ مُعَاذ يومَ الخندقِ، رماه رجلٌ في الأَكْحَلِ، فضربَ عليه رسولُ الله ﷺ خيمةً في المسجد؛ ليعودَه من قريب[3]. وهذا يُشْعِرُ بالتكرار.

الثامنة والعشرون: لا تقييدَ ولا تخصيصَ بالنسبة إلى أوقات المرض، فيسترسل الاستحبابُ مطلقاً، وعلى خاطري حديث: «كان لا يزورُ المريضَ إلا بعد ثلاث»، أو كما قال، فَلْيُكْشَفْ عنه[4].

---

(١) سقط من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) رواه البخاري (٤٥١)، كتاب: المساجد، باب: الخيمة في المسجد للمرضى وغيرهم، ومسلم (١٧٦٩)، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز قتال من نقض العهد.

(٤) جاء على هامش «ت»: «الحديث رواه ابن ماجه، ثنا هشام بن عمار، ثنا مسلمة بن علي، ثنا ابن جريج، عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ لا يعود مريضاً إلا بعد ثلاث»، **قلت**: ووجدته كذلك في «سنن ابن ماجه» (١٤٣٧)، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في عيادة المريض. وإسناده ضعيف جداً؛ فيه مسلمة بن علي، وقد تفرد به وهو متروك. انظر: «الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٦/ ٣١٧)، و«فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ١١٣).

التاسعة والعشرون: هو عامٌّ بالنسبة إلى الصِّبْيان، ولا مانعَ من إجرائه على عمومه، بل ربما يكون المُوجِبُ في حقهم أقوى لضَعْفِهم.

الثلاثون: هو عامٌّ بالنسبة إلى النِّسوان، ويُخَصُّ منه بعضُهنَّ بالقواعد الشرعية، كحرمة الخَلْوة، والفرق بين من يخاف منهن الافتتان به[1]، ومن لا[2]، وغير ذلك مما يقتضي المنعَ أو الكراهةَ، فإن لم يقم مانعٌ عُمِلَ بالعمومِ.

الحادية والثلاثون: عيادةُ من يجب عليه القَسْمُ بين الزوجات [لغير صاحبة النَّوبة][3] إذا لم يَخفِ الهلاكَ، قال بعضُ مصنِّفي الشافعيَّةِ: ليس له العيادةُ بالليل على المذهب، قال: وفيه قولٌ ارتضاه المحققون، وغلَّط صاحبُ «التقريب» من أجاز ذلك[4].

الثانية والثلاثون: إذا خافَ هذا القاسمُ الهلاكَ على امرأةٍ من نسائه، قال بعضُ الشافعية: له أن ينتقلَ إليها ليُمَرِّضَها، إن لم يوجدْ ممرِّضٌ غيرُه، وإن وجد، ففيه تردُّد[5].

---

(١) «ت» «بها».

(٢) «ت» زيادة: «يخاف».

(٣) سقط من «ت».

(٤) وانظر: «الحاوي» للماوردي (٩/ ٥٧٧).

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

الثالثة والثلاثون: المرضُ مطلقٌ يترتب الحكمُ على مسمَّاه ظاهراً، وقال بعضُ مصنِّفي الشافعية: وليس له العيادة بما يقع عليه اسمُ المرض[1]. وهذا يُحتاج فيه إلى دليلٍ يقتضي خلافَ هذا الإطلاق، وهذا يتعلق بالقاسم.

الرابعة والثلاثون: هو عامٌّ بالنسبة إلى القضاة، قال جماعةٌ من أصحاب مالك: وهو مرويٌّ عن أشهبَ ومُطَرِّفٍ وابنِ الماجَشون: أنه لا بأس للقاضي بحضور الجنائزِ، وقالوا: [و][2] بعيادة المرضى[3].

الخامسة والثلاثون: المطلوباتُ الشرعيةُ منها ما يُطلب لنفسه، أي لمصلحةٍ تتعلق بفعله، ومنها ما يُطلب طلبَ الوسائل، وعيادةُ المريضِ تَحتمِلُ أن تكونَ من القسمين معاً؛ لما فيها من تأنيس المريض، وانبساطِ نفسهِ بحضور من يحضُرُهُ، وغيرِ ذلك من المصالح، ثمَّ هي وسيلةٌ إلى القيام بمصالحه، وقضاءِ حاجاته، وإيصالِ النفعِ إليه.

السادسة والثلاثون: إذا توقَّفَ أداءُ الفرضِ في الجَنازةِ على الاتِّباع، وجبَ بمقدار ما يتأدى به الفرضُ؛ لأنه ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ، وقد تقدم ذلك في أثناء التقاسيم.

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «مواهب الجليل» للحطاب (٦/ ١٢٠).

السابعة والثلاثون: اختلفوا هل الأفضلُ التشييعُ أمامَ الجنازةِ أو خلفَها؟ ومذهب الشافعي ﵁: أنَّ المشي أمامَها أفضل[1]، ومذهبُ أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ﵏: أن المشيَ خلفَها أفضلُ[2]، وقيل: إن كان راكباً كان خلفَها، وإن كان ماشياً كيف أراد، وهذا محكِيٌّ عن مذهب الثوريِّ، وقولِ أنس ﵁، والمشهورُ عند المالكية: أن المشاةَ يتقدَّمون، على ما نَقَلَ بعضُهم[3].

والذين اختاروا المشيَ خلفَها يحتجُّون بظاهر الحديث، بناءً على حمل الاتِّباعِ على [الاتِّباعِ][4] الحسيِّ في المكان، والمُختارون للتقديم حَمَلُوْه على الاتِّباع المعنويِّ، فإن كان مجازاً فيه وجب أن يكون الدليلُ الدالُّ على استحباب التقدُّم راجحاً على العمل بظاهر الاتباع وحقيقتِهِ، وإذا كان كذلك كان دليلاً عاضداً للتأويل.

---

(١) انظر: «الأم» للإمام الشافعي (١/ ٢٧١)، و«المجموع شرح المهذب» للنووي (٥/ ٢٣٣).
قلت: وهذا مذهب الحنابلة كما في «شرح المقنع» لابن أبي عمر (٢/ ٣٦١)، و«الفروع» لابن مفلح (٢/ ٢٠٤).

(٢) انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني (١/ ٣٠٩).

(٣) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (١٢/ ٩٤)، و«مواهب الجليل» للحطاب (٢/ ٢٢٧).

(٤) سقط من «ت».

والدليلُ على التقدُّمِ حـديثُ الزهـري، عن سالم، عن أبيـه: أنَّ النبي ﷺ وأبا بكر وعمرَ كانوا يمشون أمامَ الجنازةِ[1].

وقد قيل: إنَّه محمولٌ على الجواز، وليس فيه بيانُ الأفضل، ومجرَّدُ الفعل يدل على الأفضليَّة إذا لم يعارِضْهُ معارِضٌ أقوى منه، [إلا أنَّ حديثَ الزُّهْرِيِّ هذا اختُلِفَ في رفعه ووَقْفِهِ، وبعضُ أكابر المحدثين يرجِّحُ الوقفَ، ويجعلُ الرفعَ وهماً][2].

الثامنة والثلاثون: لا بدّ في اتِّباع الجنازة من النِّـيَّـة والقصدِ لأَنْ يكونَ لأجـل الجنـازة، فلو مشى في حاجـة له خلفَ الجنـازة، أو أمامها، لـم يكن متَّبعاً، إما لقوله ﷺ: «الأعمالُ بالنيَّات»[3]، أو لأنَّه المفهومُ والمقصودُ من الاتباع قطعاً بالقرائن، فلا يحتاج إلى دليلٍ من خارج.

---

(١) رواه أبو داود (٣١٧٩)، كتاب: الجنائز، باب: المشي أمام الجنازة، والنسائي (١٩٤٤)، كتاب: الجنائز، باب: مكان الماشي من الجنازة، والترمذي (١٠٠٧)، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في المشي أمام الجنازة، وابن ماجه (١٤٨٢)، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في المشي أمام الجنازة.
قال الترمذي: وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح، وقال النسائي: هذا خطأ ـ أي: كونه موصولاً ـ والصواب مرسل.
وانظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (٢/ ١١١).

(٢) سقط من «ت».

(٣) تقدم تخريجه.

التاسعة والثلاثون: هو عامٌّ بالنسبة إلى جنازة المسلم والكافر، فمن لا مُوجبَ لاتِّباعه من الكفار ـ كالقرابة مثلاً ـ يَخرجُ عن العموم بدليل يدلُّ عليه إن وُجِد، وأما اتباعُ جنازةِ القريبِ الكافر، فإنَّ المزنيَّ ـ رحمه الله تعالى ـ ذكر في «المختصر»: أنه يَغْسِلُ المسلمُ قرابتَه؛ أي: من المشركين، ويشيِّعُ جنازتَه[1]. وهذا داخلٌ تحت العموم، فإذا خرج غيرُه تناولَه اللفظُ مع رعاية المعنى الذي اختص به من القرابة مع ما جاء من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ في شأن والده أبي طالب ومُواراتِهِ[2].

الأربعون: هو عامٌّ بالنِّسبة إلى القضاة، وقد قالوا: إنه لا بأسَ للقاضي بحضور الجنائز، وإنما ذُكِرَ هذا؛ لأن قوماً خصُّوا القاضي بأمور رأَوْها من باب حفظ الحرمة وإقامة الهيبة التي هي من أسبابِ نفوذِ الكلمة وإقامة الحقِّ، فبيَّن أنَّ هذا ليس من ذلك البابِ.

الحادية والأربعون: في قاعدةٍ ينبني عليها غيرُها، اختلف أهلُ

---

(1) انظر: «مختصر المزني» (ص: ٣٦).

(2) رواه أبو داود (٣٢١٤)، كتاب: الجنائز، باب: الرجل يموت له قرابة مشرك، والنسائي (١٩٠)، كتاب: الطهارة، باب: الغسل من مواراة المشرك، والإمام أحمد في «المسند» (١/ ٩٧)، وغيرهم.

قال الحافظ في «التلخيص الحبير» (٢/ ١١٤): ومدار كلام البيهقي على أنه ضعيف ولا يتبين وجه ضعفه، وقد قال الرافعي: إنه حديث ثابت مشهور.

الأصولِ في خطاب المواجهة؛ هل يَخُصُّ، ويكونُ عموم الحكم بالنِّسبة إلى غيرهم بدليل من خارج، أو يَعُم؟[1] فمن قال بخصوصه فينبغي أن يَعتبرَ فيه أحوالَ المخاطَبين، ولا يدخلُ في خطابهم من ليس بصفتهم إلا بدليلٍ من خارج.

وهذا غيرُ الاختصاص بأعيانهم، وهو أعلى مرتبةً منه؛ لأنَّ اعتبارَ الأعيانِ في الأحكام مهجورٌ غالباً غلبةً كثيرةً.

ويُحتمل أن يقالَ: لا تُعتبر[2] أحوالُهم وصفاتُهم إلا أنْ يحتمل اعتبارُها بمناسبة أو غيرِها، والألْيَـقُ بالتخصيص الأولُ.

الثانية والأربعون: إذا قلنا بالعمومِ بالنسـبة إلى المخاطَبين وغيرِهم، فهو عامٌّ بالنسبة إلى الأحرار والعبيد، فيُخَصُّ عنه العبدُ إذا كان في الاتِّباع تعطيلُ منافِعِهِ على السَّيِّد؛ إما للحاجة إليه في وقتِ الاتِّباع، أو بكونِ الاتِّباعِ للجنائزِ كثيراً منه، فيتعرَّض[3] للتّعطيلِ؛ لِمَا عَسَاهَ يَمنعُ من حاجة السِّيد إليه، وأما المنعُ من مطلقِ الاتِّباع حتى مرَّةً واحدةً لا تعطِّل حقَّ السيد، ففيه نظرٌ بالنسبة إلى مأخذ المجتهدين؛ وهو أنَّه هل يُدار الحكمُ على الحكمة، فتُباح هذه الصورةُ المعيَّنةُ التي لا تُعَطِّلُ

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٢٥١).

(٢) في الأصل: «لا تعتبر ما»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «فيعرض»، والمثبت من «ت».

حقَّ السَّيد، أو يُدارُ [الحكمُ][1] على المَظِنَّة، وهي حاجةُ السيِّد إلى منافعه؟

الثالثة والأربعون: هذا الاتِّباع لم يتبيَّن[2] في هذه الرواية ابتداؤه وانتهاؤه، وقد جاء في حديث أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ شَهِدَ الجَنازةَ حتَّى يُصلَّى عليها فَلَهُ قِيْراطٌ، ومَنْ شهِدَها حتى تُدْفَنَ فلَهُ قيراطان» قيل: وما القيراطانِ؟ قال: «مِثْلُ الجَبَلَيْنِ العَظِيمَيْنِ»[3].

وفي رواية قال: «إِنْ شَهِدَ»[4].

قال سالمُ بن عبد الله بن عمرَ: وكان ابن عمرَ ـ رضي الله عنهما ـ يصلِّي عليها، ثم ينصرفُ، فلمَّا بلغَه حديثُ أبي هريرة قال: لقد فرَّطْنا في قراريطَ كثيرةٍ[5].

---

(1) سقط من «ت».

(2) «ت»: «يُبين».

(3) رواه البخاري (1261)، كتاب: الجنائز، باب: من انتظر حتى تدفن، ومسلم (945/ 52)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

(4) رواه مسلم (946/ 57)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها، من حديث ثوبان ﷺ، بلفظ: «. . . فإن شهد دفنها».

(5) رواه مسلم (945/ 52)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

وفي رواية عبد الرزاق، عن مَعْمَر: «حتَّى تُوْضَعَ في اللَّحْدِ»[1].

وفي رواية أبي صالح، عن أبي هريرةَ، عن النّبيِّ ﷺ: «مَنْ صلَّى على جَنازةٍ لم يَتْبَعْها فلَهُ قيراطٌ، فإنْ تَبِعَها فله قِيْرَاطَان». قيل: وما القِيراطَانِ؟ قال: «أصغرُهُما مِثْلُ أُحُدٍ»[2].

وفي رواية أبي حازم، عن أبي هريرة: «مَنْ صلّى على جَنازةٍ فلَهُ قيراطٌ، ومن اتَّبعَها حتَّى تُوْضَعَ في القبرِ فقيراطَانِ». قال: قلتُ يا أبا هريرة! وما القِيراطُ؟ قال: «مِثْلُ أُحُد»[3].

ومن رواية داودَ[4] بن[5] عامر بن سعد بن أبي وقَّاص، عن أبيه: أنه كان قاعداً عندَ عبدِ الله بنِ عمرَ، إذْ طَلَع خَبَّابُ صاحبُ المقصورةِ، فقال: يا عبدَ الله بنَ عمرَ! ألا تسمعُ ما قال أبو هريرة؟ أنه سَمِعَ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَنْ خَرَجَ معَ جنازةٍ من بيتها، وصلَّى عليها، ثمَّ تَبِعَها[6] حتَّى تُدفَنَ، كان له قِيراطانِ مِنْ أجرٍ، كلُّ قيراطٍ مثلُ أحدٍ،

---

(١) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (٦٢٦٨)، ومن طريقه: مسلم (٩٤٥/ ٥٢)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

(٢) رواه مسلم (٩٤٥/ ٥٣)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

(٣) رواه مسلم (٩٤٥/ ٥٤)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

(٤) «ت»: «أبي داود» وهو خطأ.

(٥) في النسخ الثلاث: «عن» وهو خطأ.

(٦) «ت»: «يتبعها».

ومن صلَّى عليها ثمَّ رَجَعَ، فإنَّ له مِنْ الأجرِ مثلَ أُحد».

فأرسل ابنُ عمرَ خبَّاباً إلى عائشةَ ـ رضي الله عنها ـ يسألُها عن قولِ أبي هريرةَ، ثم يرجع إليه فيخبرُه ما[1] قالت، وأخذ ابنُ عمرَ قبضةً من حَصْباءِ[2] المسجد يُقلِّبُها في يده حتَّى يرجعَ إليه الرسول، فقال: قالتْ عائشةُ: صدَقَ أبو هريرةَ، فضربَ ابنُ عمرَ بالحصى الذي كان في يده الأرضَ، ثم قال: لقد فرَّطْنا في قراريطَ كثيرةٍ[3].

وفي روايةِ ثَوْبانَ مولى رسولِ الله ﷺ: أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «مَنْ صلَّى على جَنازةٍ فلهُ قِيراطٌ، فإنْ شَهِدَ دفْنَها فله قيراطانِ، القيراطُ مثلُ أحد»[4].

وهذه الرواياتُ التي حَكيناها كلُّها في «الصحيح»، وقد تبيَّن من بعضها ابتداءُ الاتِّباعِ من أهلها، وفي بعضها الانتهاءُ إلى أن «تُوضَع في اللحد»، وفي بعضِها: «حتى تُوضَعَ في القَبر»، وفي بعضها: «حتى

---

(١) في الأصل و«ب»: «بما»، والمثبت من «ت» و«صحيح مسلم».

(٢) في النسخ الثلاث: «حصى»، والتصويب من «صحيح مسلم». قال الإمام النووي: هكذا ضبطناه الأول «حصباء» بالباء، والثاني: بالحصى، مقصور جمع حصاة، وهكذا هو في معظم الأصول، وفي بعضها عكسه، وكلاهما صحيح، والحصباء هو الحصى. انظر: «شرح مسلم» للنووي (٧/ ١٦).

(٣) رواه مسلم (٩٤٥/ ٥٦)، كتاب: الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها.

(٤) تقدم تخريجها قريباً عند مسلم برقم (٩٤٦/ ٥٧).

تُدْفَن»، وفي بعضها: «فإنْ[1] شَهِدَ دَفْنَها».

الرابعة والأربعون: حديثُ البراء الذي نحن في شرحِهِ فيه الأمرُ بالاتِّباع، وهذه الأحاديثُ التي سُقْناها إنَّما فيها ترتيبُ ثوابٍ مخصوصٍ على اتِّباع مخصوصٍ، ولا يَلْزَمُ من ذلك أنه لا يحصُل الامتثالُ لأمرِ[2] الاتِّباع إلا بها، فمقتضى الحديثين ليسَ واحداً، والذي نقول الآن: إنَّ ما توقَّف أداءُ الواجب عليه من الاتباعِ لا كلامَ فيه؛ لوضوح وجوبه، وعدمِ الاكتفاء بما دونَه، وما لم يتوقف عليه ذلك، فالأليقُ بمذهب الظاهريَّة ـ ومن لا يعتبرُ المعاني ـ أن يكتفيَ بالمسمَّى؛ أعني: بما يسمَّى اتباعاً، ومن يتبع المعانيَ؛ فإنْ ظهرَ مقصودُ الاتباع فيه تأدَّى الأمرُ به، لا بما دونَه، سواءٌ كان الاتباعُ في درجةِ الاستحبابِ، [أو في درجةِ الوجوبِ، وإنْ لم يظهرِ المقصودُ، والكلامُ في درجةِ الاستحباب][3]، فيُحْتَمَلُ هاهنا أمران:

أحدهما: أن يُجعلَ حديثُ البراءِ مفسَّراً بالأحاديث التي سُقناها في بيانِ الابتداء والانتهاء.

وثانيهما: أن تكونَ تلك الأحاديثُ، والاختلافُ فيها، بياناً لدرجاتٍ متفاوتةٍ بالنسبة إلى الاتِّباعِ المستحبِّ، فإنَّ المستحبَّ تختلفُ رُتَبُه[4].

---

(١) في الأصل و«ب»: «وإن»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل و«ب»: «امتثال الأمر»، والمثبت من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «رتبته».

والفرق بين الاحتمال الأول والثاني: أنّا إذا جعلناها تفسيراً، لم يقعِ الامتثالُ إلا بها، وإذا جعلناها[1] بياناً لترتُّبِ[2] الاستحبابِ لم يلزمْ ذلك، وأمكنَ حصولُ أصلِ الامتثال بما دونَ ذلك.

الخامسة والأربعون: رأيتُ في تعليق القاضي الحسين بن محمد المِرْوزي الشافعيِّ[3] ـ رحمة الله عليه ـ ما يشير إلى شيء مما نحن بسبيله، فإنه تكلَّم [فيه][4] في مسألةِ المشيِ أمامَ الجنازةِ أو خلفَها،

---

(١) «ت»: «جعلنا ذلك».

(٢) «ت»: «لرتب».

(٣) هو الإمام أبو علي الحسين بن محمد المروزي، ويقال له أيضاً: المروذي ـ بالذال المعجمة وتشديد الراء الثانية وتخفيفها ـ، وهو من أصحاب الوجوه، كبير القدر، مرتفع الشأن، وهو من أجل أصحاب القفال المروزي، له «التعليق الكبير» وما أجزل فوائده، وأكثر فروعه المستفادة، ولكن يقع في نسخه اختلاف، توفي سنة (٤٦٢هـ).
واعلم أنه متى أُطلق القاضي في كتب متأخري الخراسانيين؛ «كالنهاية»، و«التتمة»، و«التهذيب»، وكتب الغزالي ونحوها، فالمراد: القاضي حسين.
ومتى أُطلق القاضي في كتب متوسط العراقيين، فالمراد: القاضي أبو بكر الباقلاني الإمام المالكي في الفروع.
ومتى أُطلق القاضي في كتب المعتزلة أو كتب الأصول الشافعية حكاية عن المعتزلة، فالمراد به: القاضي الجُبَّائي، والله أعلم. انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (١/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٤) سقط من «ت».

ورجَّح المشيَ أمامَها بأنهم إذا كانوا يمشون أمامَ الجنازة، يكونون شفعاءَ له، فيكون أولى.

قال: فإن قيل: إذا كانوا يَمشون خلفَ الجنازة ينظرون إليه ويَعتبرون.

قلنا: فيما قلناه أيضاً يحصلُ الاعتبارُ؛ لأنَّ عندنا إنما يجوزُ المشيُ أمامَ الجنازة بحيثُ لو التفتَ لوقَعَ بصرُه عليها؛ أي: على الجنازة، فأمَّا إذا مشى أمامَ الجنازة بساعةٍ[1] طويلة بحيثُ يجلسُ في المصلَّى وينتظرُ الجنازةَ، فلا يُستحبُّ ذلك، والله تعالى أعلم.

السادسة والأربعون: الذي أشرنا إليه في أحد الاحتمالَين المتقدمَين، وهو أن يكونَ الاختلافُ في تلك الأحاديثِ بياناً لرُتَبٍ متفاوتةٍ، قد تعرَّضَ لمعناه ـ كلِّه أو بعضِه ـ بعضُ مصنِّفي الشافعيَّة ـ رحمهم الله ـ [و][2] قال: قال الأصحابُ: وللانصرافِ عن الجنازة أربعُ درجات:

إحداهنَّ: أنْ ينصرفَ عَقيبَ[3] الصَّلاةِ، فله من الأجر قيراطٌ.

والثانيةُ[4]: أن يتَّبعَها حتَّى تُوارى، ويرجعَ قبلَ إهالةِ الترابِ عليه.

---

(١) «ت»: «كساعة».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «عقب».

(٤) «ت»: «والثاني».

والثالثةُ: أن يقفَ إلى الفراغِ من القبر، وينصرفَ من غيرِ دعاء.

والرابعةُ: أن يقفَ على القبرِ، ويستغفرَ الله تعالى للميِّت، وهذه أقصى الدَّرجاتِ في الفَضيلة.

رويَ: أن النّبيَّ ﷺ كان إذا فَرِغَ من قبرِ الرجل، وقف عليه وقال: «استغفِروا اللهَ تعالى لَهُ، واسألُوا اللهَ تعالى [لهُ] التثبيتَ، فإنَّه الآنَ يُسأَلُ»[1].

وحيازة القيراط الثاني يَحصُلُ لصاحب الدرجة الثالثة، وهل يحصُل للثانيـة؟ حكى الإمامُ فيـه تردداً، واختـارَ الحصول. انتهى ما وجدتـه عنه[2].

قلت: أما الوقوفُ إلى فراغِ الدعاءِ للميت، فلا يرجع إلى معنى الاتِّباعِ حتى يُشترطَ في الامتثال، ويدلُّ عليه أنّ الرواياتِ التي ذكرناها منتهاها الدَّفنُ، والدعاءُ بدليلٍ خارجٍ عن الأمر بالاتِّباع، وأما التردُّدُ في حصول القيراطِ الثاني لصاحب الدرجة الثانية ـ وهو أن يتّبعَها حتى تُوارى ويرجعَ إلى أهله قبلَ إهالةِ الترابِ عليه ـ فيدلُّ على

---

(١) رواه أبو داود (٣٢٢١)، كتاب: الجنائز، باب: الاستغفار عند القبر للميت في وقت الانصراف، من حديث عثمان بن عفان ﷺ.

(٢) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٢/ ١٣٧)، قال النووي: قلت: وحكى صاحب «الحاوي» في هذا التردد وجهين، وقال: أصحهما: لا تحصل إلا بالفراغ من دفنه، وهذا هو المختار.

حُصولِ القيراط الثاني له ظاهرُ روايةِ مَعْمَر، عن الزهريِّ: «حتى تُوضعَ في اللَّحْدِ»[1]، وروايةُ أبي حازمٍ، عن أبي هريرةَ: «ومن اتَّبعها حتَّى تُوْضَعَ في القَبْرِ فـقيراطانِ»[2].

السابعة والأربعون: إن قلت: هل يُمكنُني أن أقولَ: إنَّ القيراطَ لفظٌ يدلُّ على مقاديرَ مختلفةٍ، وأجعلَ القيراطَ الحاصلَ بالاتِّباع إلى أن يوضعَ الميِّتُ في اللَّحدِ؟

قلت: قد حكيتُ لكَ من روايةِ أبي حازمٍ، عن أبي هريرةَ: «ومن اتَّبعَها حتى تُوضعَ في القبرِ، فلهُ قيراطانِ». قال: قلتُ: يا أبا هريرةَ! وما القيراطُ؟ قال: «مثلُ أُحُد».

وحكيتُ لكَ من رواية عامرِ بن سعدٍ: «من خَرَجَ مع جَنازةٍ من بيتِها، وصلَّى عليها، ثم تَبِعَهَا حَتَّى تُدْفَنَ، كانَ لَهُ قِيْرَاطَانِ من الأَجْرِ، كُلُّ قِيراطٍ مِثْلُ أُحُدٍ».

فأنت ترى أنَّ المقدارَ في روايةِ أبي حازم، هو المقدارُ في روايةِ عامرِ بنِ سعدٍ هذه، وهو تقديرُ القيراطِ بأُحُدٍ، وأَحدُ الحديثين رتَّبه على الوضعِ في اللَّحد، والثاني على الدَّفْن، ومع اتِّحادِ المقدارِ كيف يُمكنُ التفاوتُ فيه[3]؟

---

(١) تقدم تخريجها عند مسلم برقم (٩٤٥/ ٥٢).

(٢) تقدم تخريجها عند مسلم برقم (٩٤٥/ ٥٤).

(٣) قال الإمام المحقق ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٣/ ٦٥٥): لم أزلْ حريصاً على معرفة المراد بالقيراط في هذا الحديث، وإلى أي شيء نسبتُه، =

فإذا[1] كان تقديرُ القيراط بشيءٍ واحد ـ وهو أُحُد ـ يمنع من اختلاف مقداره، فالذي يبقى هاهنا عندي أحدُ وجهين:

إمَّا أن يقالَ بإجراءِ الألفاظِ على ظاهرِها والتعارض، ويُطلبُ التَّرجيحُ بين الرواياتِ بأحَدِ وجوهِ التَّرجيح؛ كالكثرة مثلاً، وزيادةِ الحفظ.

وإمَّا أن يقالَ ـ وهو الأقرب عندي ـ: إنَّ اللفظَ من بعض الرُّواةِ وقع فيه[2] تَجَوُّزٌ؛ فعبَّر[3] عن الشيء بما يقارِبُه، وهو سائغٌ، لا سيّما مع فهم

= حتى رأيت لابن عقيل فيه كلاماً، قال: القيراط نصف سدس درهم مثلاً، أو نصف عشر دينار، ولا يجوز أن يكون المراد هنا جنس الأجر؛ لأن ذلك يدخل فيه ثواب الإيمان بأعماله؛ كالصلاة والحج وغيره، وليس في صلاة الجنازة ما يبلغ هذا، فلم يبق إلا أن يرجع إلى المعهود، وهو الأجر العائد إلى الميت، ويتعلق بالميت صبر على المصاب فيه وبه، وتجهيزه، وغسله، ودفنه، والتعزية به، وحمل الطعام إلى أهله، وتسليتهم، وهذا مجموع الأجر الذي يتعلق بالميت، فكان للمصلي والجالس إلى أن يُقبرَ سدس ذلك، أو نصف سدسه إن صلى وانصرف.

قلت ـ أي: ابن القيم ـ: كأن مجموع الأجر الحاصل على تجهيز الميت من حين الفراق إلى وضعه في لحده، وقضاء حق أهله وأولاده وجبرهم دينار مثلاً، فللمصلي عليه فقط من هذا الدينار قيراط، والذي يتعارفه الناس من القيراط أنه نصف سدس، فإن صلى عليه وتبعه، كان له قيراطان منه، وهما سدسه، وعلى هذا فيكون نسبة القيراط إلى الأجر الكامل بحسب عظم ذلك الأجر الكامل في نفسه، فكلما كان أعظم، كان القيراط منه بحسبه، فهذا بيِّن هاهنا، انتهى.

(١) «ت»: «وإذ».

(٢) «ت»: «وفيه».

(٣) «ت»: «ويعبر».

المراد، وعدمِ المشَاحَّة[1] في الألفاظ في مثل هذا، فيكون روايةُ من روى «حتى تُوضعَ في اللَّحدِ»، و«حتَّى توضَعَ في القبرِ»، و«حتَّى تُدفنَ»: كلٌّ[2] شيءٌ واحدٌ عُبِّر به عن الدَّفنِ؛ لأنَّ الوضعَ في اللحد أو القبرِ مقاربٌ لحالة الدَّفن، والمقصودُ ـ والله أعلم ـ: الاتِّباعُ إلى حالة الفراغ.

ويدلُّ على هذا: أنَّه لا يُتوهَّمُ الفرقُ بين وضعهِ في اللحد، ووضعِه في القبر، وبينهما اختلافٌ في الحقيقة، اللهمَّ إلا على مذهب الظاهريَّة الجامدة.

وعلى هذا البحثِ لا يترجَّح حصولُ القيراط الثاني لصاحب الدَّرجة الثَّانية من حيثُ اللفظُ؛ لأنَّه إن سلكنا طريقَ الترجيحِ، فقد يكونُ الراجحُ روايةَ من روى: «إلى أَنْ تُدفنَ»، فلا يترجَّحُ حصولُ القيراطِ لمن لم يتّبعْ إلى الدفن، واكتفى بالوضعِ في اللَّحدِ.

وإن سلكنا طريقَ التجوُّزِ فقد آلَ الحالُ إلى أنَّ الكلَّ راجعٌ إلى الاتباعِ إلى أَنْ تدفنَ، وقد اتَّضح لك سبيلان، فاسلكْ أيَّهُمَا رَجَحَ[3] عندكَ، أو فكِّرْ في طريقٍ ثالث، والله أعلم.

الثامنة والأربعون: اتباعُ الجنائزِ عامٌّ بالنسبةِ إلى الرجال والنساء، وقد وردَ في اتباع النساء تشديدٌ يقتضي التخصيصَ من حديثِ إسرائيلَ، عن إسماعيلَ بنِ سلمانَ، عن دينارِ أبي عمرَ، عن

---

(١) «ت»: «المشاححة».

(٢) «ت»: «كله».

(٣) «ت»: «أرجح».

ابنِ الحنفيَّةِ، عن عليٍّ ـ رضي الله عنه ـ قال: خرج رسولُ الله ﷺ، فإذا نِسوةٌ جلوسٌ، قال: «ما يُجْلِسُكُنَّ؟» قلنَ: ننتظر الجنازة، قال: «هل تَغْسِلْنَ؟» قلن: لا، قال: «هل تَحْمِلْنَ؟» قلنَ: لا، قال: «تُدْلِيْنَ فيمَنْ يُدْلِي؟» قلنَ: لا. [قال]: «فارْجِعْنَ مأْزُوراتٍ غيرَ مأجوراتٍ».
رواه ابن ماجه، عن محمد بن مصفّى، عن أحمد بن خالد، عن إسرائيل[1].

وأصحُّ من هذا حديثُ أمِّ عطيةَ الصحيحِ قالت: نُهينا عن اتِّباع الجنائز، ولم يُعْزَم علينا. متَّفق عليه[2].

وفي «التهذيب» المالكي[3]: وتتبعُ المرأةُ جنازةَ زوجِها وولدِها

---

(١) رواه ابن ماجه (١٥٧٨)، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في اتباع النساء الجنائز. وإسناده ضعيف. انظر: «العلل المتناهية» لابن الجوزي (٢/ ٩٠٢)، و«مصباح الزجاجة» للبوصيري (٢/ ٤٤).

(٢) رواه البخاري (١٢١٩)، كتاب: الجنائز، باب: اتباع النساء الجنائز، ومسلم (٩٣٨/ ٣٤)، كتاب: الجنائز، باب: نهي النساء عن اتباع الجنائز.

(٣) للإمام شيخ المالكية خلف بن أبي القاسم أبي القاسم وأبي سعيد الأزدي القيرواني المغربي المالكي المعروف بالبراذعي، كتاب: «التهذيب في اختصار المدونة» اتبع فيه طريقة اختصار أبي محمد إلا أنه ساقه على نسق المدونة، وحذف ما زاده أبو محمد ـ أي: ابن أبي زيد ـ، وقد ظهرت بركة هذا الكتاب على طلبة الفقه، وعليه معوَّل الناس بالمغرب والأندلس، توفي بعد (٤٣٠هـ)، وكان من كبار أصحاب ابن أبي زيد وأبي الحسن القابسي رحمهم الله أجمعين. انظر: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٤/ ٧٠٨)، و«الديباج المذهب» لابن فرحون (ص: ١١٢)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٥٢٣).

ووالدِها وأختِها، إذا كان يُعرف أنَّ مثلَها يخرج على مثلهِ، وإن كانت شابةً، ويُكرَهُ أن تخرجَ على غير هؤلاء ممَّن[1] لا يُنكر عليها الخروجُ عليهم من قرابتها[2].

وذكر بعضُ مصنفي الشافعيَّة: أنَّه يكرهُ لها ـ يعني: المرأةَ ـ اتِّباعُ الجَنازةِ، والخروجُ إلى المقبرةِ مع النِّسوان[3].

وقال بعض مصنفي الحنابلة: ويُكره اتباع النساءِ الجنائزَ[4].

قلت: حديثُ أمّ عطيةَ يدلُّ على الكراهة لا على التَّحريم؛ لقولها: ولم يُعزم علينا، والذي ذكرناه عن ابنِ ماجه يقتضي التحريمَ؛ لقوله: «مأزورات»، إلا أنه حديثٌ فيه من لا يُعرف حالُه، وفي معناه حديثٌ رواه أبو داود: أنَّ النَّبيَّ ﷺ لقيَ فاطمةَ، قال: «ما أخرجَكِ يا فاطمةُ من بيتك؟» قالت: أتيتُ أهلَ هذا البيتِ، فرحمت[5] على ميِّتهم، أو عزَّيتهم به. قال لها رسولُ الله ﷺ: «فلعلَّكِ بلغتِ معهم الكُدى»، قالت: معاذَ اللهِ! وقد سمعتكَ تذكرُ [فيها][6] ما تذكر. قال: «لو بَلَغْتِ مَعهُم الكُدى»، فذكر تشديداً[7].

---

(١) «ت»: «ويكره أن تخرج على غيرها ولا ممن».

(٢) انظر: «تهذيب المدونة» للبراذعي (١/ ١٣٠).

(٣) انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (٥/ ٢٣١).

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة (٢/ ١٧٦).

(٥) في الأصل: «فترحمت»، والمثبت من «ت» و«ب».

(٦) سقط من «ت».

(٧) رواه أبو داود (٣١٢٣)، كتاب: الجنائز، باب: في التعزية، وابن حبان =

فإن[1] لم يثْبُتِ التحريمُ، فحديثُ أمِّ عطيةَ يقتضي الكراهةَ، ويَخصُّ به هذا الأمرَ باتباعِ الجنائز بالنسبة إلى النساء.

التاسعة والأربعون: هاهنا تخصيصٌ آخرُ من رواية إسرائيل، عن أبي يحيى، عن مجاهد، عن ابن عمر قال: نَهى رسولُ الله ﷺ أنْ نتبعَ جنازةً معها رانَّـةٌ. رواه ابن ماجه، عن أحمدَ بنِ يوسفَ، عن عبيد الله، عن إسرائيل[2].

وقال بعضُ الحنابلة: فإن كان مع الجنازة منكَرٌ يراهُ أو يسمعُه؛ فإنْ قدِرَ على إنكارِه وإزالتِه أَزالَهُ، وإن لمْ يَقْدِرْ على إزالتِهِ، ففيه وجهان:

أحدهما: يُنكرُه ويتَّبعُها؛ فيسقطُ فرضُه بالإنكار، ولا يتركُ حقاً بالباطل.

والثاني: يرجع؛ لأنه يؤدِّي إلى استماعِ محظورٍ ورؤيتِه مع

= في «صحيحه» (٣١٧٧)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما. وإسناده ضعيف؛ لضعف ربيعة بن سيف المعافري. إلا أن المنذري قال في «الترغيب والترهيب» (٤/ ١٩٠): وربيعة هذا من تابعي أهل مصر فيه مقال لا يقدح في حسن الإسناد.

(١) «ت»: «وإذا».

(٢) رواه ابن ماجه (١٥٨٣)، كتاب: الجنائز، باب: في النهي عن النياحة. وإسناده ضعيف؛ لضعف أبي يحيى وهو القتَّات، وقد تقدم أنه منكر الحديث.

قدرته على ترك ذلك. ثم ذكر كلاماً يقتضي أصلاً لهذا، وأنَّه يتخرَّجُ وجهانِ على ذلك الأصل[1].

والحديثُ الذي أوردناه يقتضي المنعَ من الاتباع مع وجود الرانَّة، وغيرُه يكون بالقياس عليه، وهو قياسٌ قويّ.

الخمسون: الاتِّباعُ المعنوي، وهذا[2] التقييد بالجنازة، له مراتبُ، ومن أبعدِها انتظارُها في المصلَّى قبل أَنْ يؤتَى بها، فإذا أُتي بها صَلَّى عليها، وفي انطلاق الاتباعِ عليه بُعدٌ.

ودونَ هذا في البُعد أنْ يبعُدَ عنها في المَمْشَى، وإن كان قد خرج معها، والذي ذكرناه عن القاضي الحسين فيما تقدم، فيه إلمامٌ بهذا الذي قلناه، لكنَّه لا يُغني عنه، يُعرف ذلك بالتأمُّل لمدلول لفظه.

الحادية والخمسون: من ضرورة تحقُّقِ الاتباعِ وجودُ مُتَّبَعٍ، فإذا لم يوجدْ سقطَ الأمرُ بالاتباعِ، فلو أنّ ميتاً غُسِلَ في مكانه ودُفِنَ فيه، سقط الأمرُ باتّباعه، إذ لا متَّبَعَ وجوباً كان أو استحباباً، إن حُمِلَ الاتباعُ على الحسيّ لا على المعنوي، وهل يحصُلُ به الثوابُ الموعودُ به على الاتباع؟

فيه احتمال؛ فيحتملُ أن يقالَ به نظراً إلى المعنى، واطِّراحِ الظاهرِ إذا لم يتعلَّقْ به مقصودٌ، ويحتمل أن لا يحصلَ الثوابُ

---

(١) انظر: «المغني» لابن قدامة (٢/ ١٧٦).

(٢) في الأصل: «وهو»، والمثبت من «ت».

المخصوصُ إلا بما رتِّبَ عليه من اللفظ، وليس ذلك من جُمود الظاهرية لوجهين:

أحدهما: أنَّ مقاديرَ الثوابِ لا تَهتدي إليها العقولُ، فهي مثلُ التعبداتِ في الأحكام، لا تتعدَّى محلَّها[1].

[و][2] **الثاني**: أنَّ في الاتّباع زيادةَ عملٍ يناسبُ زيادةَ الأجرِ.

الثانية والخمسون: اختُلف في تشميتِ العاطسِ على أقوال:

فقيل: هو واجبٌ على كلٍّ من سمعَه على الكفاية كردِّ السَّلام، وهو قول القاضي أبي الوليد بن رشد المالكي.

وقيل: هو نَدْبٌ وإرشادٌ، وليس بواجب[3].

وظاهرُ الأمرِ الوجوبُ، فمن قالَ به، فقد مشى على الأصل، ومن لم يقل به، فلا بدّ له من دليل يخرج به عن ظاهرِ الأمر، وقد وردت صيغةُ الوجوب في حديثٍ صحيحٍ، وهي[4] روايةُ الزُّهري، عن ابن المسيّب، عن أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «خمسٌ تجبُ للمسلِمِ على أخيه؛ ردُّ السلام، وتشميتُ العاطسِ، وإجابةُ الدَّعوةِ، وعيادةُ المريضِ، واتِّباعُ الجنازةِ» وهذا لفظُ روايةِ

---

(١) «ت»: «محالّها».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٨/ ٤٨٢ ـ ٤٨٣)، و«إكمال المعلم» للقاضي عياض (٨/ ٤٨٣)، و«شرح مسلم» للنووي (١٨/ ١٢٠).

(٤) «ت»: «من» بدل «وهي».

مَعْمَر، عن الزُّهري عند أبي داودَ، رواه عن محمد بن داودَ بن سفيان، وخُشَيْش بن أَصْرم، عن عبد الرزاق، عن مَعْمَر[1].

الثالثة والخمسون: لهذا الأمرِ مخصِّصٌ في تَكرارِ العُطَاسِ، وذلك في أحاديث:

منها: روايةُ عِكْرمةَ بنِ عمَّار، عن إياس بن سَلَمَةَ بنِ الأكْوَع، عن أبيه: أنَّ رجلاً عطَسَ عند النّبيِّ ﷺ فقال له: «يرحمُك الله»، ثم عطسَ [أخرى]، فقال النّبيُّ ﷺ: «الرَّجُلُ مزكومٌ؟»[2].

ومنها: رواية يحيى بن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة[3]، عن أمِّه حُمَيْدَة ـ أو عُبَيْدَة ـ بنت عبيد بن رفاعة الزُّرَقِيّ، عن أبيها، عن النّبيِّ ﷺ قال: «تشميتُ العاطسِ ثلاثاً؛ فإن شئتَ فشمِّته، وإن شئتَ فكُفَّ» رواه أبو داودَ، عن هارونَ بنِ عبد الله، عن مالكِ بن

---

(١) رواه أبو داود (٥٠٣٠)، كتاب: الأدب، باب: في العطاس، وتقدم تخريجه عند مسلم برقم (٢١٦٢)، من رواية عبد الرزاق، عن معمر، به، وهو كلفظ أبي داود الذي ساقه المؤلف رحمه الله، إلا أن في آخره: «الجنائز» بدل «الجنازة».

(٢) رواه مسلم (٢٩٩٣)، كتاب: الزهد والرقائق، باب: تشميت العاطس وكراهية التثاؤب.

(٣) في الأصل و«ت»: «ومنها: رواية محمد بن إسحاق، عن عبد الله بن أبي طلحة»، والتصويب من «ب».

إسماعيل، عن عبد السلام[1] بن حَرْب، عن يزيد بن عبد الرحمن، عن يحيى[2].

ومنها: راوية [محمد][3] بن عَجْلان، عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُري، عن أبي هريرة، واختُلِفَ في رفعه ووقفه:

ففي رواية مُسَدَّد، عن يحيى، عن ابن عَجْلانَ موقوفاً قال: شمِّتْ أخاكَ ثلاثاً، فما زاد فهو مَزْكُومٌ[4].

وفي رواية عيسى بن حمَّاد المصري، [عن الليث][5]، [عن][6] ابنِ عجلان، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة قال: لا أعلمه إلا أنه رفعَ الحديثَ إلى النَّبيِّ ﷺ بمعناه؛ رواه أبو داود وقال: رواه أبو نعيم[7] قال: عن موسى بن قَيْسٍ، عن محمدِ بن عَجْلانَ، عن

---

(١) في النسخ الثلاث: «عبد الله»، والتصويب من «سنن أبي داود».

(٢) في النسخ الثلاث: «محمد»، والصواب ما أثبت. وقد رواه أبو داود (٥٠٣٦)، كتاب: الأدب، باب: كم مرة يشمت العاطس. وهو مرسل، كما نبه إليه ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٥/ ٤٠٦)، وابن حجر في «الإصابة» (٥/ ٥٩).

(٣) زيادة من «ت».

(٤) رواه أبو داود (٥٠٣٤)، كتاب: الأدب، باب: كم مرة يشمت العاطس.

(٥) زيادة من «سنن أبي داود».

(٦) سقط من«ت».

(٧) في النسخ الثلاث: «أبو معمر»، والتصويب من «سنن أبي داود».

سعيد، عن أبي هريرة، عن النّبيِّ ﷺ[1].

وأقوى هذه الأحاديثِ، حديثُ سَلَمَةَ بن الأكْوَعِ الذي بدأنا به، والله تعالى أعلم.

الرابعة والخمسون: هذا التخصيصُ في تَكرار العُطاس يقتضي ظاهرُهُ سقوطَ الأمرِ بالتّشميت بعد الثلاث، وأنَّ الثَّلاثَ هي التي استُدلَّ بها على الزُّكام.

وبعضُ مصنفي الشافعية ـ رحمهم الله تعالى ـ قال: ويكرِّرُ التشميتَ إذا تكرَّرَ العطاسُ، إلا أَنْ يعرفَ أنَّه مزكومٌ، فيدعو له بالشفاء[2].

وهذا يمكن تقريرُه بأنَّ العمومَ يقتضي التكرارَ؛ لأنَّ كلَّ مرة هو فيها عاطس، فيشمِّته[3] عملاً بالحديث، وأن لا يوجدَ عاطسٌ من غير تشميت، وهو خلافُ العموم، وإذا اقتضى العمومُ الإجابةَ، فيُعملُ بها، إلا في موضع العلة التي عُلِّلَ بها عدمُ التشميت، وهو الزكام.

وظاهرُ هذا الكلام الذي حكيناه عن هذا المصنف: أنَّ التشميتَ يسقطُ الأمرُ به عند العلم بالزكام، ولا يعتبرُ تكرارَ العطاسِ ثلاثاً، وسنذكر الآن ما يُورَدُ عليه.

---

(١) رواه أبو داود (٥٠٣٥)، كتاب: الأدب، باب: كم مرة يشمت العاطس. وانظر: «علل الحديث» لابن أبي حاتم (٢/ ٢٩١).

(٢) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٣٣).

(٣) «ت»: «فيشمت».

الخامسة والخمسون: لو سألَ سائلٌ فقال: التعليلُ بالزُّكام يقتضي أن لا يشمِّتَ من عَلِمَ زكامَه ولا مرةً واحدة عملاً بعموم الحكم؛ لعموم علته، فيقالُ عليه: المذكورُ هو العلةُ دونَ المعلّل، فلا نسلِّمُ أنَّ المعلَّلَ هو مطلقُ التَّركِ، ليعمّ الحكمُ بعموم علتِهِ، بل المعلَّلُ هو التَّركُ بعد التكرير، فكأنَّه قيل: لا يلزمُ تكرارُ التّشميتِ؛ لأنه مزكومٌ[1]، ويؤيد ذلك مناسبةُ المشقةِ الناشئةِ عن التكرار[2].

السادسة والخمسون: تكلم بعضُ الفضلاءِ في تعليلِ عدم التشميت [بالزُّكام][3] فقال[4]: للحديثِ مخصِّصٌ آخرُ صحيحٌ ثابتٌ مقتضٍ[5] تَرْكَ التشميتِ لمن لم يحمدِ اللهَ تعالى.

---

(١) في الأصل زيادة: «لأن المراد لا يشمت؛ لأنه مزكوم»، والمثبت من «ت».

(٢) نقل الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٦٠٦) عن المؤلف الفائدتين الرابعة والخمسين والخامسة والخمسين بتصرف.

(٣) زيادة من «ت».

(٤) جاء في الأصل: بعد قوله: «فقال»: «السابعة والخمسون»، وكذا في «ب» وكتب عندها: كذا في الأصل. ومقتضى السياق لا يناسب قطع الكلام بين قوله: «فقال» ثم ذكرِ الفائدة التي تليها وفيها تتمة الكلام، فهذا غير معهود في هذا الكتاب، وقد جاءت على الصواب في النسخة «ت»، فأثبتُّ ترقيم الفوائد بدءاً من هنا موافِقة للنسخة «ت»، وأغفلتُ ترقيم النسختين الأصل و«ب»؛ للاضطراب فيهما في أكثر من موضع.

(٥) «ت»: «يقتضي».

روى سليمانُ التَّيميُّ، عن أنس قال: عَطَسَ رجلان عندَ النّبيِّ ﷺ فشمَّتَ أحدَهما، [وتركَ الآخَرَ، قال: فقلت: يا رسولَ اللهِ! رجلان عَطَسَا فشمَّتَّ أحدَهُمَا!][1] ـ قال بعضُ الرواة: فشمتَّ أحدَهما، وتركتَ آخر ـ قال: «إنَّ هذا حَمِدَ اللهَ، وإنَّ هذا لم يحمَدْهُ»[2].

وهذا دليلٌ على سقوطِ التشميتِ لمن لم يحمدِ اللهَ، وهو مخصِّصٌ للعموم الذي في الحديث، والله أعلم[3].

السابعة والخمسون: إذا ثبت أنَّ التشميتَ مشروطٌ بالحمد، فإنْ سَمِعَهُ فقد حصَلَ الشرطُ، وإن لم يسمعْهُ؛ فإنَّ مالكاً ـ رحمه الله تعالى ـ يذهبُ إلى أنه لا يشمّته حتى يَسْمَعَهُ يحمدُ اللهَ تعالى[4]، قيل له: فإنَّه ربَّما كانت الحلقةُ كثيرةَ الأهلِ فأسمعُ القومَ يشمتونه، قال: إذا سمعتَ الذين يشمّتونه فشمّتْهُ.

وهذا اكتفاءٌ بالدليل على الحمد عن السماعِ له من العاطس،

---

(١) سقط من «ت».

(٢) رواه البخاري (٥٨٦٧)، كتاب: الأدب، باب: الحمد للعاطس، ومسلم (٢٩٩١)، كتاب: الزهد والرقائق، باب: تشميت العاطس وكراهة التثاؤب.

(٣) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٨/ ٥٤٣)، و«المفهم» للقرطبي (٦/ ٦٢٣).

(٤) انظر: «عارضة الأحوذي» لابن العربي (١٠/ ٢٠١).

وهو دليلٌ ظاهرٌ إذا كان المشمّتون عالِمين بأنه لا يُشَمَّتُ حتى يحمَدَ اللهَ تعالى، وكذا إذا لم يظنَّ بخصوصهم العلمَ بذلك، إذا كان الحكمُ شائعاً.

أمّا إذا كانوا من أهلِ الجهل الذين يُظَنُّ بهم عدمُ العلم بذلك، فالدَّلالةُ ليست بالقويَّة، فيحتمل أن يكونَ مالكُ ـ رحمه الله ـ اعتبرَ الأعمَّ الأغلبَ، ويمكن أن لا يكونَ حكمُهُ فيمن هو من أهل الجهل.

الثامنة والخمسون: الحكمُ عامٌّ بالنسبة إلى المسلم والذمي، وقد روى سفيان، عن حكيم بن الدَّيْلَم، عن أبي بُرْدَةَ، عن أبيه قال: كانت اليهودُ تَعاطَسُ عند النّبيِّ ﷺ رجاءَ أن يقولَ لها: يرحمُكِ الله، فكان يقول: «يهديكُمُ اللهُ، ويُصْلِحُ بالَكَم». رواه أبو داود، عن عثمان بن أبي شيبة، عن وكِيْع، عن سفيان[1].

وقد ذكرنا عمَّن حكينا عنه من أهل اللغة: أنّ كلَّ داعٍ مشمِّتٌ، فهذا على هذا[2] تشميتٌ لأهل الذِّمة[3]؛ لأنّه صلى الله عليه وسلم دعا لهم بالهداية، وتركَ الدعاءَ لهم بالرحمة، فيقتضي أن لا يُدعى للكافر

---

(١) رواه أبو داود (٥٠٣٨)، كتاب: الأدب، باب: كيف يشمت الذمي، وصححه الحاكم في «المستدرك» (٧٦٩٩).

(٢) أي: فقول النبي ﷺ لأهل الذمة: «يهديكم الله، ويصلح بالكم» تشميت على قول أهل اللغة: «إن كل داع مشمت».

(٣) «ت»: «الكفر».

برحمةِ الله[1]، والمغفرةُ في معناه، ولعلّ مَن خصَّ التشميتَ بالدعاءِ بالرحمة، إنما بناه على الغالب، لا أنه تقييدٌ لوضع اللفظ في اللغة[2]، والله أعلم.

التاسعة والخمسون: مناسبة الدعاء بالرحمة للعاطس من حيث إنه دفعُ المؤذي للجسد باحتبَاسِهِ، فتسهيلُه نعمةٌ من الله تعالى، ناسَبَ أن يُحمَدَ اللهَ سبحانه وتعالى عليها، والنعمةُ من الله تعالى رحمةٌ منه للعبد، فيُدعى له بعدَ الرحمةِ الخاصةِ بالرحمةِ العامَّةِ. [من المتقارب]:

كمـا أحـسنَ اللهُ فيمـا مَـضَى ... كـذلكَ يُحْـسِنُ فيمـا بَقـي[3]

---

(١) «ت»: «بالرحمة».

(٢) قال الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٦٠٤) بعد أن نقل كلام ابن دقيق هذا، قلت: وهذا البحث أنشأه من حيث اللغة، وأما من حيث الشرع، فحديث أبي موسى دالٌّ على أنهم يدخلون في مطلق الأمر بالتشميت، لكن لهم تشميت مخصوص، وهو الدعاء لهم بالهداية وإصلاح البال، وهو الشأن، ولا مانع من ذلك، بخلاف تشميت المسلمين، فإنهم أهل الدعاء بالرحمة بخلاف الكفار.

(٣) نسبه القيرواني في «زهر الآداب» (٣/ ٨٨٣ ـ ٨٨٤) إلى منصور بن إسماعيل الفقيه.
وقبله:

رضـيت بمـا قـسم الله لـي ... وفوّضـت أمـري إلـى خـالقي

وقد نسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما في «ديوانه» (ص: ١٣٥).

الستون: ما حكينا عن غيرِ واحدٍ من أن التشميتَ الدعاءُ، ليس فيه تقييدٌ ولا تخصيصٌ بدعاء معيَّنٍ، بخلاف ما حكيناه عمَّن خصَّه بالدُّعاء بالرحمة، وعلى هذا يدلُّ الحديثُ؛ أعني: التخصيص.

والحديث ما رواه هلالُ بنُ يَساف قال: كنّا عند سالمِ بن عُبيد، فعطسَ رجلٌ من القوم، فقال: السَّلامُ عليكم، فقال سالم: وعليك وعلى أمِّك، ثم قال بعد: لعلَّك وجدتَ ممَّا قلتُ لك؟ قال: لودِدْتُ أنَّك لم تذكرْ أمّي بخير ولا بِشَرّ، قال: إنَّما قلتُ لك كما قال رسولُ الله ﷺ، بينا نحنُ عندَ رسولِ الله ﷺ إذْ عطس رجلٌ من القوم فقال: السَّلام عليكم، فقال رسولُ الله ﷺ: «وعليك، وعلى أمّك»، ثم قال: «إذا عَطَسَ أحدُكم فلْيَحْمَدِ اللهَ تعالى»، [قال][1] فذكر بعضَ المحامِد، «وليقلْ له مَنْ عندَهُ: يرحمُك اللهُ، وليردّ؛ يعني: عليهم، يغفرُ اللهُ لنا ولكم»[2].

فهـذا أمرٌ بخصوص هـذا الدُّعـاء، وهـو يقتضي سنِّيَتَهُ، وأن لا يتأتَّى[3] المأمورُ به بغيره.

الحادية والستون: فيه تخصيصٌ آخرُ بعد تخصيصِهِ بالدعاء

---

(1) زيادة من «ت».

(2) رواه أبو داود (٥٠٣١)، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في تشميت العاطس، ومن طريقه: الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٣٠١)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٩٣٤٢).

(3) «ت»: «يتأدَّى».

بالرحمة، وهو أن يكونَ ذلك بلفظِ المُخَاطَبة، وهو قولُه: «يرحمُكَ اللهُ»؛ لحديث سالمِ بنِ عُبيد ـ رضي الله عنه ـ الذي أوردناه، [وقد نصّ عليه][1].

وهؤلاء المتأخرون إذا خاطبوا من يعظِّمُونَه قالوا: يرحم الله سيِّدَنا، أو ما أشبهَ ذلك، من غيرِ خطاب، وهو خلافُ ما دلَّ عليه الأمرُ في الحديث، وبلغني عن بعضِ رؤساءِ أهلِ العلم في زماننا: أنه خُوطِبَ بهذا الذي جرت عادتُهم به، فقال: قل: يرحمُك الله يا سيِّدنا، أو كما قال. وكأنه قصدَ الجمعَ بين لفظِ الخطاب وبين ما اعتادُوه من التعظيم.

الثانية والستون: إذا علمَ من رجل أنه يكرَه أن يُشَمَّتَ، ويرفع نفسه عن ذلك تكبُّراً؛ كما يُقال: إنّ الملوكَ لا تشمَّت، فقد ذكر بعضُ الأكابرِ من الفقهاء والفضلاءِ فيما إذا علم من رجل [أنه][2] يكره أن يشمّت، لَمْ يشمَّت، فقال[3]: لا إجلالاً له، بل إجلالاً للتشميت عن أن يُؤَهَّل له من يكرهه، قال الله ـ عز وجل ـ فيما حكاه عن نوح النّبيّ ـ عليه السلام ـ أنّه قال لقومه: ﴿أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨].

---

(١) سقط من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «قال».

قال: فإن قيل: إذا كان التشميتُ سنّةً، فكيف تُتركُ السنّةُ بكراهة من يكرهُها؟ قيل: هي السنّة[1] لمن أحبَّها، وليس بسنّةٍ لمن يكرهُها[2]؛ لأن من يَرغَبُ عن الخيرِ، يَرغَبُ الخيرُ عنه، وإن كَرِهَ رجلٌ أن يُسلَّم عليه عند اللقاء، لم يسلَّمْ عليه؛ لِمَا وَصفْنا، كما أنَّه إذا مرض فكرِهَ أن يُعاد، لم يُعَدْ، وإن أوصى مُحتَضِرٌ بأن لا يصلّى عليه إذا مات، صُلِّي عليه؛ لأن الصلاةَ عليه شفاعةٌ له، وهو ـ إذا أسرف على نفسه بأن أوصى أن لا يُصلَّى عليه ـ أحوجُ إلى الشفاعة له منه إذا لم يُوصِ به.

وأما السلامُ فتحيةٌ، والتشميت مثلُه، ومن كَرِهَ التحيةَ لم يُحيَّ، كما أن مَنْ كرِهَ الزيارةَ لم يُزَرْ، والله أعلم.

ولأنَّ الصلاةَ عليه ودفنَه واجبانِ بإيجاب الله تعالى، وفرضه، فلا يُعْمَلُ بوصيته في إبطالهما، والله أعلم.

ويظهر لي: أنه إذا أَمِنَ من الضَّررِ من هذا المتكبِّر، فإنَّه ينبغي تشميتُه؛ لأنَّ فيه امتثالاً للأمر[3]، وفعلَ السنة مع مناقضة كِبْرِه، وكسرِ سَوْرتِهِ[4] في الكِبْرِ بما يضادُّ مقصودَه، وهذا المعنى أظهرُ من معنى

---

(١) «ت»: «هو سنة».

(٢) «ت»: «كرهها».

(٣) «ت»: «امتثال الأمر».

(٤) أي: سطوته واعتدائه.

إجلالِ التشميت عنه[1]، إلا أَنْ يقالَ: إنَّ المشمّتَ لا يخلو من أنَ يقصِدَ معنى اللفظِ، وهو الدعاء، أو لا، والثاني لا فائدةَ فيه، والأول لا يناسبُهُ حالُ المتكبرِ المخالفِ للشرع كِبْراً وعُلُوّاً، بل مناسِبُ حالِه الإغلاظُ، والله أعلم.

الثالثة والستون: إذا ظُنّ أو خيفَ من المسلَّمِ عليه أن لا يردَّ الردَّ الواجبَ، فهذا أولى بأن لا يسلَّمَ عليه، مما ذكرهُ هذا الفقيهُ الفاضلُ؛ لأنَّ فيه إقامةَ سنة، يلزمها[2] التعريضُ لتركِ واجب، والله أعلم.

الرابعة والستون: إذا عطسَ أحدُ الحاضرين للخطبة، والإمام يخطب، وقال: الحمد لله، فقد اختلفوا فيه: هل يشمَّت بالإشارة، أو يشمّت بالكلام، أو لا يشمّت؟

[والذين قالوا: إنه لا يشمّت، إذا تمَّ الدليلُ على ما قالوه، فهو من محالِّ التخصيص][3]، والذين قالوا: يشمَّتُ بالكلام، جَرَوْا على العموم، والذين قالوا: يُشمَّت بالإشارة، حملوا اللفظَ على مجازِهِ؛ لأن التشميتَ حقيقةٌ في الكلام[4].

---

(١) قال الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٦٠٦) بعد أن نقل كلام المؤلف هذا مختصراً: ويؤيده أن لفظ التشميث دعاء بالرحمة، فهو يناسب المسلم كائناً من كان، والله أعلم.

(٢) في الأصل: «يلزمه»، والمثبت من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) نقله عنه الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٦٠٦).

الخامسة والستون: ذكر بعضُ أكابر الفضلاء[1] فيما إذا عطسَ الخاطبُ، وقال: الحمد لله: أنه ـ إنْ مرَّ في خطبته ـ لم يشمّت، وإن وقفَ شمَّتوه، وهذا ـ إذا قام عليه دليلٌ وتمَّ ـ من محالِّ التخصيص أيضاً[2].

السادسة والستون: قال: وينبغي إذا عطسَ العاطسُ، أن يتأنّى حتى يَسْكُنَ ما به، ثم يشمّتوه، ولا يُعَاجِلُوه بالتشميت، وهذا إذا[3] لم يكن في الأمر بالتشميت لفظٌ يقتضي التعقيبَ، فلا منافاةَ بينه وبين ما قال، ولا دَلالةَ لهُ أيضاً عليه، بل يُطلب دليلٌ[4] من أمر خارج[5]، والله أعلم.

السابعة والستون: قولُ المشمِّتِ: «يرحمك الله» الظاهرُ منه والسابقُ إلى الفهم: أنه دعاءٌ بالرحمة، ويحتمل أن يكونَ إخباراً على طريقةِ البِشارة المبنيّة على حسنِ الظنِّ، كقوله ﷺ للمَحْمُومِ: «لا بأسَ، طَهُورٌ إن شاء الله»[6]؛ أي: هي طهورٌ لك إن شاء الله، واللهُ أعلمُ بمُرادِ

---

(١) في الأصل: «الأكابر والفضلاء»، والمثبت من «ت».

(٢) روى ابن أبي شيبة في «المصنف» (٥٢٥٩) عن إبراهيم النخعي قال: كانوا يردون السلام يوم الجمعة والإمام يخطب، ويشمتون العاطس.
وروى أيضاً (٥٢٦٠) عن الحكم وحماد في الرجل يدخل المسجد يوم الجمعة وقد خرج الإمام قال: يسلم ويردون عليه، وإذا عطس شمتوه وردوا عليه.

(٣) «ت»: «إن».

(٤) «ت»: «دليله».

(٥) في الأصل: «من خارج»، والمثبت من «ت».

(٦) رواه البخاري (٥٣٣٨)، كتاب: المرضى، باب: ما يقال للمريض وما يجيب، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

رسولِهِ، فكأنَّ[1] المشمِّتَ بشَّر العاطسَ بحصول الرحمة في المستقبل؛ بسبب حصولها في الحال الحاضر بدفع المؤذي، فيكون من باب ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾[مريم: ٤] عند مَنْ فَهِمَ منه هذا المعنى. [من المتقارب]:

كمــا أحــسنَ اللهُ فيمــا مــضى   كــذلك يُحْــسِنُ فيمــا بَقِــي[2]

الثامنة والستون: في قاعدة: إذا كان الغالبُ من إطلاق اللفظ إرادةَ معنىً مع احتماله لغيره، فالحالُ فيه بالنسبة إلى ما بعد إطلاقه على أقسام:

أحدها: أن يستحضِرَ المطلِقُ أنَّه نوى المعنى الغالبَ إرادتُه عند الإطلاق.

الثاني[3]: أن يستحضرَ أنه نوى المعنى المحتملَ؛ أعني: غيرَ الغالب.

والثالث: أنه[4] لا يحضرُه أنَّه نوى الغالِبَ، ولا غيرَه.

فأمَّا القسم الأول: فلا إشكال فيه، وأنه يعملُ بما نواه.

وأما الثاني: فهو أيضاً محمولٌ على المحتَمِلِ، إلا لمانعٍ فيه

---

(١) «ت»: «وكأن».

(٢) تقدم ذكره، وأنه منسوب إلى منصور بن إسماعيل الفقيه، وقيل بنسبته إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٣) «ت»: «والثاني».

(٤) «ت»: «أن».

تفصيل بين ما يتعلق بالعبادات وألفاظ الشارع في المأمورات، وبين ألفاظ المكلَّفين في أيمانهم وتعليقاتهم، وفي ذلك طولٌ اقتصرناه.

و أما الثالث: فهو محلُّ نظرٍ، فيحتمل أن يقال: لا يلحق بما وُجِدَتْ فيه نيَّةُ الغالب؛ لعدم نيَّةِ الغالب إذ لم يستحضر، ويحتمل أن يقالَ: يجري مجرى ما وُجِدت فيه نيَّةُ الغالب؛ لغلبة إرادة الغالب عند الاسترسال في الإطلاق، ولهذا القولِ غَور[1] نذكره، إن شاء الله تعالى[2].

التاسعة والستون: هاهنا قاعدةٌ عقلية[3]، وهي الفرق بين العلم بالشيء، والعلم بالعلم بالشيء، والفرقُ بين حضورِ الشيء، وبين حضورِ تذكُّرِه، فقد يكون الشيءُ حاضراً، ولا يحضُرُ تذكُّره بعد ذلك في وقت، والمَلَكَاتُ النفسانيَّةُ كلُّها من هذا القَبيل؛ لأنَّ شرطَ الفعلِ لا يحصُل الفعلُ إلا به، فإذا صار ذلك مَلَكَةً للنفس كان الشرطُ حاضراً، وإلا وُجِدَ المشروطُ بدون شرطِه، لكنه إمّا حصلَ العلمُ به عند الفعلِ وَلم يحصلِ العلمُ بالعلمِ به، أو حصلَ لكن لم يحضرْ تذكُّره بعد انقضاء وقتِ حضورِه.

مثال ذلك: أن الكتابةَ تتوقف على العلم بكيفية التركيب بين

---

(١) «ت»: «عون».

(٢) نقل هذه القاعدة عن المؤلف: الزركشي في «المنثور» (٣/ ١٢٨).

(٣) في «الأصل» و«ب» زيادة: «إلى قاعدة عقلية»، وليست في «ت»، ولا موضع لهذه الزيادة، والله أعلم.

الحروف، وتقدُّمِ[1] بعضِها على بعضٍ ضرورةً، ثم إنَّها تكثُرُ وتتكرر إلى أن تصيرَ ملكةً للنفس، فيكتب الإنسانُ مجلداً، بل ما شاء الله تعالى أن يكتبَ، ولا يستحضرُ أنه رتَّب الترتيبَ الذي يتوقفُ عليه انتظامُ الكتابةِ، وفي التحقيق قد حصل ذلك في نفس الأمر عند الكتابة، ولكنه لم يحضر[2] تذكُّره بعد[3] انقضائه.

وكذلك نقول في الكلامِ واللفظِ إذا كثُرَ استعمالُه في معنىً وتكرَّر على الألسنة، فإنه عند الاسترسال يُرادُ به ذلك المعنى ظاهراً، وإن كان بعد ذلك لو سُئِلَ المتكلِّمُ: هل تَستحضِرُ أنك أردت به هذا المعنى [المعين][4]، أو لا؟ لم يذكر أنه حَضَرَتْهُ النيّةُ بعينها، ويُحرِّكُ هذا إلى النظر في بعض دَلائلِ المتكلمين في بعض المسائل[5].

السبعون: فيما يترتَّب على هذا مما نحن فيه، أنَّا قد ذكرنا أنّ قولَ المشمّت: «يرحمك الله» الظاهرُ منه إرادةُ الدعاء، وأنَّ إرادةَ الخبر على طريق البِشَارة المبنية على حسن الظن محتملةٌ، وإذا كان كذلك وحُمِلَ الأمرُ على الظاهر ـ وهو الدعاء ـ فحينئذٍ يكون المأمورُ به على جهة الدعاء، وهو قوله: «يرحمك الله»، فيرجع إلى الأقسام الثلاثة:

---

(١) «ت»: «وتقديم».

(٢) «ت»: «يحضره».

(٣) «ت»: «عند».

(٤) سقط من «ت».

(٥) نقل هذه القاعدة العقلية عن المؤلف: الزركشي في «المنثور» (٣/ ١٢٩).

أحدها: أن يقصدَ المشمّت الدعاءَ، فهذا يكون ممتثلاً جزماً، آتياً بما أُمِر به.

وثانيها: أن يقصِدَ صرفَه إلى الخبر، فهذا لا يكون ممتثلاً على مقتضى ما قلناه، وأنَّ كونَه دعاءً داخلٌ[1] تحت الأمر[2].

وثالثها: أن يُطْلِقَ اللفظَ إطلاقاً، ولا يحضرُهُ بعدُ أَنّه قصد الدعاء أو الخبر، فمقتضى ظاهرِ الحديث الاكتفاءُ به؛ لأنه قد أتى بما أُمِرَ به، وهو قوله: «يرحمك الله».

ففيه دليلٌ على أنَّ اللفظَ عند الإطلاق وعدم الاستحضارِ لنية التخصيص بعدهُ، يُحمل على ما الغالب إرادتُه؛ لأنه لو لم يكن كذلك؛ أعني: أنه[3] لا يكونُ الأصلُ حملَه على ما الغالب إرادته، لَمَا اكتفى بقوله: «يرحمك الله» في هذه الصورة؛ [لأنّه لم يكُ آتياً بما دخل تحت الأمر، وهو الدعاء][4]، لكنه اكتفى به عملاً بقوله ﷺ: «وليقل: يرحمك الله»، والإتيانُ بالمأمورِ به يقتضي الإجزاءَ.

الحادية والسبعون: فإذا تقرر هذا جاءك تحت هذا مسائلُ من

---

(١) في الأصل: «داخلاً»، والمثبت من «ت».

(٢) أي: الذي يعتمد الإخبار، لا الدعاء، لا يكون آتياً بما أمر به من تشميت العاطس؛ بناءً على أن أمر الشارع يتحقق بالدعاء للعاطس، فلفظ: «يرحمك الله»، مأمور به، ومأمور بأن يراد به الدعاء.

(٣) في الأصل «أن»، والمثبت من «ت».

(٤) سقط من «ت».

أحكامِ الأيمان، منها:

أنّ البدويَّ إذا أطلقَ لفظَ البيتِ في يمينه، وقال: لا أدخل بيتاً، فإنه يُحمل على بيتِ الشَّعر حتى يحنَثَ بدخوله؛ لأن الغالبَ إرادتُه مع وضع اللفظ له.

وبهذا علَّل بعضُ مصنفي الشافعية حملَ هذا اللفظ من البدوي على بيتِ الشعر، وقال: فإذا[1] أطلقه من يغلب عليه إرادتُه كالبدوي حُمِل عليه؛ لاجتماع الوضعِ وغلبةِ الإرادة.

فتراه اعتَبرَ غلبةَ الإرادة، وهو دليلٌ على أن النيّةَ[2] لإرادة بيت الشَّعْر لم تُستحضَر؛ لأنها لو استُحْضِرَت لم يحتجْ إلى التعليل بغلبة الإرادة[3].

فإن قلت: إنما اعتبر غلبة الإرادة عند موافقةِ الوضعِ لذلك؛ لأنَّ لفظَ البيتِ حقيقةٌ في بيت الشَّعْر؛ بدليل أنه يجيء في القُرويِّ أوجه:

أحدها، وهو النص أنه: كالبدويّ.

والثاني: أنه لا يحنث إلا بالبيت المبنيّ.

والثالث: إن قَرَبتْ قريتُه من البادية بحيث يطْرُقُونها ويناطقونهم فيها، فهو كالبدوي، وإن لم يكن كذلك، لم يحنث[4].

---

(١) «ت»: «إذا».

(٢) في الأصل زيادة: «الإرادة وهو دليل على أن النية».

(٣) من بداية الفائدة إلى هنا: نقله الزركشي في «المنثور» (٣/ ١٣٠).

(٤) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ٢٢٦).

قلت: إن لم يكن لغلَبَةِ الإرادة عند عدم استحضار النيّة أثرٌ [أصلاً][1]، فكلامُهُ لغوٌ، وإن كان له أثر مانعٌ[2] عدمَ استحضارِ النيّة حصلَ المراد، والأصلُ الذي ذكرته؛ لأنه قد تبين[3] أنَّ الاستدلالَ بغلبة الإرادة إنما يكون حيث لم تُستحضَرْ النيّةُ، فإنها لو استُحضرت لم يُحتجْ إلى التعليل بغلبة الإرادة.

وأمّا الخلاف المذكور في القروي، فالقول بعدم تحنيثه، جارٍ على ما قلناه[4]، والفارقُ بين من قربت قريتُه من البادية وغيرِه تحويمٌ على حصول الغلبة، والقولُ بالتحنيث اعتبارٌ للوضع عند عدم استحضار النيّة المعينة، ونحن ما ادَّعينا الإجماعَ على ما قلناه، وإنما ادَّعينا أنَّ مقتضى ظاهرِ الحديثِ الاكتفاءُ، وهذا حاصل، وإن اختُلف فيه.

الثانية والسبعون: حلف لا يأكلُ اللحمَ، لم يحنثْ بلحم السمك، وهو حقيقةٌ فيه، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[النحل: ١٤]، والمسألةُ مفروضةٌ فيما إذا لم يحضرْه أنه نوى اللحمَ المعتادَ تسميتُه باللحم عند الإطلاق، وهو[5] محمول على المعتاد لغلبة إراداته عند

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «ما مع» بدل «مانع».

(٣) «ت»: «بين».

(٤) «ت»: «ذكرناه».

(٥) «ت»: «فهو».

الإطلاق، وهذا يخالف مسألةَ البدوي الحالفِ أنه لا يدخل بيتاً، فإن اعتيادَ الإرادةِ ثَمَّ وافقَ الوضعَ، واعتيادُ الإرادة هاهنا خالفَه مخالفةَ التخصيص.

الثالثة والسبعون: حلف لا يدخل بيتاً، فدخل الكعبةَ أو المسجدَ، لم يحنثْ عند الجمهور، وقيل: يحنث[1]، وقول الجمهور موافق للقاعدة[2] التي ذكرناها؛ لأن غلبةَ الإرادةِ تقتضي إرادةَ غيرِ المساجد، وهو كالمسألة قبلَها في أنّ غلبةَ الإرادةِ خالفتِ الوضعَ مخالفةَ الخصوصِ للعموم.

الرابعة والسبعون: دخل الرّحى والحمام فقيل: إنه كالمسجد[3]، وهذا أيضاً تخصيص للوضع بغلبة الإرادة، والله أعلم.

الخامسة والسبعون: بعضُ ما ذكرناه ـ وما لم نذكره ـ من مسائلِ الأيمان، قد ندَّعي فيه أنَّ السببَ في التخصيص نقلُ الاسم إلى حقيقةٍ عُرفية عن الحقيقة الوضعية، فالحملُ عليه عند الإطلاق من باب اتباع الوضع لا النظرِ إلى غلبة الإرادة، فتأمَّلْه؛ لئلاَّ يُوْرَدَ عليك دَفعاً لما قررناه[4]، وفَرْقاً [بينه و][5] بين ما ادَّعيناه واستشهدنا

---

(١) انظر: «المدونـة» (٣/ ١٣٣)، و«الوسيط» للغزالي (٧/ ٢٢٦)، و«المغني» لابن قدامة (١٠/ ٥٨)، و«الهداية» للمرغيناني (٢/ ٧٦).

(٢) «ت»: «للعادة».

(٣) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ٢٢٦).

(٤) في الأصل: «قدرناه»، والمثبت من «ت» و«ب».

(٥) سقط من «ت».

به، وهذه الدعوى لا تصحُّ في كل مكان، وصاحبُها مطالَبٌ بالدليل عليها، ولا يُمكِنُ أن يُدَّعَى أنَّ[1] البدويَّ نقلَ لفظَ البيتِ إلى بيت الشَّعر، حتى صار إطلاقُه على بيت المَدَرِ مهجوراً؛ كهجران لفظ الغائطِ بالنسبة إلى المُطْمَئِنِّ من الأرض، ولا أيضاً نقل القروي[2] لفظ البيت إلى بيت المَدَرِ، حتى صار إطلاقُه على بيت الشعر مهجوراً، والأغلب إرادة كلِّ واحدٍ منهما ما اعتاده وأَلِفَهُ، فانصرافُ اللفظِ إليه بالغلبةِ في الإرادة.

وقد قال الله تعالى: ﴿فِى بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ﴾[النور: ٣٦] فأطلق لفظَ البيوت على المساجد، وهو إطلاقٌ عُرْفي في زمن نزول الآية، فإن ادعى أن النقلَ العرفي إنما حدث بعد ذلك؛ أي: بعد نزول الآية، فقد أبعد، وأقلُّ ما يُدفَعُ به [قولهُ][3]: أن[4] الأصلَ عدمُ التغيير بعد الإطلاق عند نزول الآية، والناس يقولون: الكعبة والمسجد[5] بيت الله، إلى الآن، والله أعلم.

السادسة والسبعون: وطريقُ الاستدلالِ في مسائل الأيمان التي من هذا الجنس بردِّها إلى الحديث، أنْ يقالَ: لو لم يُحْمَلْ

---

(١) في الأصل: «يدعي»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل و«ب»: «القروي نقل»، والمثبت من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «بأن».

(٥) «ت»: «للمسجد والكعبة».

هذا اللفظُ في المسألة الفُلانية على ما يُعتادُ قصدُه به غالباً، لما حُمِلَ قولُهُ: «يرحمك الله» للمشمِّت على ما يقصد به غالباً، وهو الدعاء؛ لأنه أحدُ أفرادِ هذه القاعدة، لكنه حُمِلَ عليه عملاً بالحديث، فإنه يقتضي الاكتفاءَ بقوله: «يرحمك الله»، والاكتفاء بذلك إنما هو لرجحان حملِهِ على ما يعتاد قصده من اللفظ غالباً مع احتماله لغيره؛ لأنه لو لم يكن راجحاً لكان[1] إما مرجوحاً أو مساوياً، وكلاهما يمتنع[2] الحملُ عليه.

السابعة والسبعون: ويجيء من هذا اعتبارُ ما يقتضيه سببُ كلام الحالف، ومثارُ يمينه[3] الذي اعتبره مالكٌ وأحمدُ ـ رحمهما الله تعالى ـ وهو [الذي][4] تسميه المالكيةُ بساطَ اليمين، ويقال: إنه يُرْجَعُ[5] إليه، إذا لم تكن نية[6].

وهذا فيه تَسامُحٌ في اللفظ، وتعبيرٌ عن عدم استحضار النيّة بعدم النيّةِ، فإنَّ الفائتَ في هذه الصورة ـ على ما قررناه في هذه القاعدة

---

(١) «ت»: «كأن».

(٢) «ت» «يمنع».

(٣) «ت»: «نيته».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) في الأصل: «رجع»، والمثبت من «ت».

(٦) انظر: «مواهب الجليل» للحطاب (٣/ ٢٨٧).

العقلية ـ إنما هو استحضارُ النيّةِ.

والاستدلالُ بالبساطِ على حضور النيّة عند الإطلاق مثالُه: إذا مرَّ إنسانٌ بمن يأكل فاستحضرهُ للأكل، وأكّد عليه طلبَه لذلك، فقال: والله لا أكلتُ. فلو قيلَ له بعد ذلك: أتستحضرُ أنَّكَ نويتَ لا أكلتَ الآن أو معك، [أو ما أشبهه][1]، لقال: لا أستحضرُ هذا، لكنَّ البساطَ دلَّ على أن المرادَ لا أكلت الآن أو معك أو ما أشبه[2]، فيستدلن به على حضور النيّة وقتَ اليمين، وأن الفائتَ بعدَه تذكُّرُ النيّةِ، لا أنَّ الفائتَ نفسُ النيّةِ عند التلفُّظ، وقد حَمَلَهُ قومٌ على العمومِ فحنّثوه بالأكل مطلقاً.

وأنا أرى صحةَ هذه القاعدة في الجملة، وهي عندي من قَبيل دَلالةِ السياقِ التي ترشُد إلى بيانِ المُجْمَلات[3]، وتخصيصِ العمومات، وتعميمِ الخصوصات، واستعمالُها في ألفاظ الشارع كثيرٌ جداً، بل هي الدالّةُ على مقصود الكلام[4]، وإني لأَستَبْعِدُ أنّ العامي

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «أشبهه».

(٣) «ت»: «المحتملات».

(٤) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٨/ ٥٤). =

إذا أَطلقَ لفظاً وأراد به معنى أَنْ يقالَ له: قد بَرَرْتَ، أو حَنَثْتَ، بسبب شيءٍ لم يخطُرْ بباله، ولا يفهمه إلا بعد قوله له وتفهيمِهِ [إيَّاه][1]، كما لو قال لزوجته: وهي في ماءٍ جارٍ: اطلعي من هذا الماء، فأبت عليه، فقال: إن أقمتِ فيه، فأنت طالقٌ، فيقال له: لو أقامت يوماً مثلاً لم تَطْلُق؛ لأن الماءَ المعيَّنَ الذي[2] هي فيه حين يمينك لم تُقِمْ فيه؛ لأنَّه قد مضى، فإنَّ[3] جريانَه على الدوام له، فهذا معنى لا يفهمُه إلا بعد

= قال المؤلف رحمه الله في «شرح عمدة الأحكام» (٢/ ٢٢٥): ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تُجريهما مجرى واحداً؛ فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨] بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع.

أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى. وانظر في قوله ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر» مع حكاية هذه الحالة، من أيِّ القبيل هو؟ فنزِّله عليه، انتهى.

(١) زيادة من «ت».

(٢) الأصل: «التي»، والمثبت من «ت».

(٣) الأصل: «فإنه»، والمثبت من «ت».

التفهيم، وربما يُتْعَبُ[1] مع بعضهم في تفهيمه، فكيف نقول: إنَّ لفظَه محمولٌ عليه؟ ويمينُه بارَّةٌ بما لم يخطر بباله؟! ولا شكَّ أن[2] حالةَ الإطلاق، لم يكن كلامُه لغواً ولا هَذْراً لا معنى له، فله معنى أراده قطعاً، فكيف يَبَرُّ بموافقته ما لم يفهم[3] إلا بعد قول المفتي له، وإنما [هذا][4] يَرْجِعُ إلى القاعدة التي قدَّمناها، وهو أنه لم يُرِدْ إلا مطلقَ الماء وجنسَه، لا الجزئية المعينة، وإنما فَقَدَ بعد إطلاقِهِ اللفظَ استحضارَ النيّة التي كانت عند الإطلاق، فإذا قيل له: هل نويتَ جنسَ الماء؟ لم يستحضر ذلك، والله أعلم.

نعم لا أسترسل في هذه القاعدة استرسالاً يفعلُه بعضُ من يرى بها، وإنما الذي ينبغي: أن ينظر إلى القرب في دلالة الحال على وجودِ النيّة والبعدِ من ذلك، والله أعلم.

الثامنة والسبعون: الذي ذكرناه في اليمين على اللحم أقوى مما ذكرناه هاهنا، والسببُ في قوته: أنه يمكن المُدَّعي أن يدّعيَ انتقالَ اللفظِ إلى الخصوص بوضعٍ عرفي، فيقول: إنّ أهل العرف نقلوا لفظَ اللحمِ عند الإطلاق إلى اللحم الفلانيّ، فيصير حملُ اللفظِ على

---

(١) «ت»: «تعبت».

(٢) «ت»: «أنه».

(٣) «ت»: «بمواقعة مالم يفهمه».

(٤) زيادة من «ت».

الحقيقةِ العرفيةِ كحمله على الحقيقة الوضعية.

ومسألةُ بِسَاطِ اليمين لا يُدَّعى فيها ذلك، ولا يقال: إنّ قولَ الحالف: والله لا أكلتُ، نُقِلَ عُرفاً[1] إلى خصوصِ ما خُوطِب بأكله[2]، وقد قدمنا ما في هذه الدعوى، والمسألتان تشتركان في أمرٍ عامٍّ، وهو حملُ اللفظ على ما يقتضيه حملُه عليه عرفاً؛ إمّا بطريق النقل العرفي للاسم، أو بطريق الدَّلالةِ العرفيَّةِ على التخصيص، والدلالةُ العرفيةُ أعمُّ من الدلالة العرفية في نقل موضوع اللفظ، وإذا أردت العبارةَ في مسألة البساطِ لتردَّه إلى الحديث؛ أعني: قوله: «يرحمك الله»، فله طريقان:

أحدهما: أن يقال: لو لم يَعْتَبِرْ ما دلَّ عليه البساطُ عند احتمال اللفظ لغيره، وعدمَ تذكُّرِ نية التخصيص، لما اكتفى بقوله: «يرحمك الله» في مثل هذه الصورة؛ أعني: صورة ما إذا قال: «يرحمك الله» ولم تحضرهُ نيةُ الدعاء، لكن[3] اكتفى به عملاً بظاهر الحديث، وهو قولُه: «وليقلْ: يرحُمك الله»، فإنَّ ظاهرَه يقتضي الاكتفاءَ به مطلقاً، قَصَدَ الدعاءَ أو لم يقصِدْ.

بيانُ[4] الملازمةِ: أنه لو لم يعتبرْ، لكان ذلك للاحتمال المعارض

---

(١) في الأصل: «عرف»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «بأكلٍ».

(٣) «ت»: «لكنه»

(٤) «ت»: «فإن».

للفظ مع عدم حضور نية التخصيص، وهذا المعنى موجودٌ في قوله: «يرحمك الله»، فإنه محتمِلٌ، ولا نيةَ تخصيصٍ، وقد حُمِلَ على الدُّعاء الذي يقتضي اللفظُ اعتبارَه، وفيه البحث في النقل العرفي وغيرِه.

الطريق الثاني: لو لم يَعتبر البساطَ، لكان المانعُ عدمَ حضور نية التخصيص، ووجوب حمل اللفظ على الوضع حينئذٍ، لكن ذلك غير مانع؛ لأنه لو كان مانعاً لَمَا حُمِلَ قوله: «يرحمك الله» على الدعاء؛ لاحتماله للخبر، وعدمِ حضور نية التخصيص.

التاسعة والسبعون: هذا التشميت للعاطس من حكمته حصولُ المودَّةِ والمؤالفةِ بين المسلمين، وهي قاعدةٌ لا يحصى ما دلّ عليها من الشرع؛ «لا تحاسَدُوا، ولا تباغَضُوا»[1]، «لا تختلِفوا فتَخْتَلِفَ قلوبُكُمْ»[2]، «لا يَحِلُّ لمسلِمٍ أن يهجُرَ أخاه»[3]، «عودُوا المريضَ وأجيبوا

---

(1) رواه البخاري (٥٧١٧)، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى عن التحاسد والتدابر، ومسلم (٢٥٦٣)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظن، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) رواه مسلم (٤٣٢)، كتاب: الصلاة، باب: تسوية الصفوف وإقامتها، من حديث أبي مسعود رضي الله عنه.

(3) رواه البخاري (٥٧١٨)، كتاب: الأدب، باب: ما ينهى عن التحاسد والتدابر، ومسلم (٢٥٥٩)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم التحاسد والتباغض والتدابر، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

الدَّاعي»[1]، وهذا الموضعُ على الخصوص - وهو تأديبٌ راجعٌ إلى تشميتِ العاطس - أصلٌ في استجلاب المودّات بحُسْنِ المواظبات[2].

الثمانون: فيه مع ذلك [أنّ][3] التأديبَ للعاطس بكسرِ النفس عن طُغيان الكِبْر، وحملِها على التواضع، وتقريرِه[4] عندها، وذلك لِمَا في الدُّعاء بالرحمة من الإشعار بالذَّنب الذي يُحتاج فيه إلى الدعاء بالرحمة، ولهذا يُرى بعضُ المُتَخلِّفين يُعرِضُ عن الدعاء بالرَّحمة إلى الدعاء بالعيش، فيقول: عِشْتَ، أو غير ذلك، وزاد الملوك - أو من شاء الله تعالى منهم - فترفعوا عن التشميت بالكليَّة، وجعله حاضروهم[5] من الآدابِ مع الملوك، والأدبُ أدبُ اللهِ ورسولِه، والكبرياءُ رداءُ الحقِّ فمن نازَعَه[6] قَصَمَه.

وقد أشار الإمام الحليميُّ في دعاء التشميت إلى معنى حسن يتعلق بأمر الذنوب، ومناسبة دعاء التشميت لها؛ وهو [أن][7] أنواعَ

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) في «ت»: «وهذا الوضع أصل في استجلاب المودَّات بحسن المواظبة على الخصوص، وهو تأديب راجع إلى تشميت العاطس».

(3) سقط من «ت».

(4) في الأصل: «وتقديره»، والمثبت من «ت» و«ب».

(5) في الأصل: «محاضروهم»، والمثبت من «ت».

(6) «ت»: زيادة: «إياه».

(7) سقط من«ت».

البلاءِ والآفاتِ كلَّها مؤاخذاتٌ يؤاخِذُ اللهُ بها عبادَه، وإنما تكون المؤاخَذةُ بالذنوب، فإذا حَصَلَتْ مغفرةٌ، وأدركت العبدَ رحمةٌ من الله تعالى، لم تقعِ المؤاخذةُ، فإذا قيل للعاطس: يرحمك الله، أو يغفر الله لك؛ أي: جعل الله ذلك لك؛ لقدوم السلامة والصحة لك[1].

الحادية والثمانون: قد يكون فيه أيضاً تنبيهٌ للعاطس وتعريضٌ لطلبِ الرحمةَ من الله تعالى بالتوبة من الذنوب، فينبغي أن يستحضرَ ذلك، ويجعل التشميتَ سبباً للتذكير، وتأمّلْ ما دلّ عليه الحديثُ من رد العاطس على المشمت بقوله: «يغفرُ اللهُ لنَا ولكُم» تجدْه مؤكِّداً لهذا المعنى، دالاً على محاسن وضعِ الشريعة ولطائفِ مَقاصدِها.

الثانية والثمانون: ليس في الحديث تعرُّضٌ إلا لتشميت العاطس؛ أعني: هذا الحديث، ولكن في غيره ما أرشد إلى حمد الله[2] تعالى، كما سيأتي في توقيف التشميت على الحمد، وذكر الإمام الحليْمِيّ في حكمة ذلك: أن معنى حمد لله تعالى عند[3] العُطَاس[4]: دفعُ الأذى[5] من الدِّماغ الذي فيه قوةُ الذِّكْر والفِكْر، ومنه

---

(١) انظر: «المنهاج في شعب الإيمان» للحليمي (٣/ ٣٤٠).

(٢) «ت»: «حمد العاطس لله».

(٣) «ت» زيادة: «العطاس أن».

(٤) في الأصل: «العاطس»، والمثبت من «ت».

(٥) «ت»: «للأذى».

منشأُ الأعصاب التي هي معدِنُ الحسِّ والحركةِ، وبسلامتها تكون سلامةُ الأعضاء؛ يعني: والتوصُّل بكل شيء منها إلى ما خُلِقَ له، فإذا تيسَّرَ ذلك، فإنما هو نعمةٌ [من الله][1] جليلة، وفائدة عظيمة، فلا أقلَّ من أن يُعرفَ قدرُها بالحمد لله ﷻ، وفيه مع ذلك اعترافٌ له بالخلق والتدبير، وإضافةُ ما يصدر[2] منه إليه، لا إلى الطباع كما يقوله المُلْحِدون، فكان مما تحقق المحافظة عليه بهذا المعنى.

الثالثة والثمانون: يُستحبُّ للعاطس إجابةُ المشمّت بدعاء يخاطِبُه به، كما ذكرناه في الحديث السابق، لكنه ليس من مقتضيات هذا الحديث الذي نحن في شرحه، إلا أنهم ذكروا في تعيين ما يجيبه به العاطسُ اختلافاً وترجيحاتٍ ذكروها، وهي لا تختصُّ بجواب العاطسِ للمشمت، بل هي مطَّردة في تشميت العاطس، فينجرُّ [النظرُ][3] بسبب ذلك إلى البحث عنها بالنسبة إلى التشميت، وهل ينتقلُ إلى التشميت ويجري فيه، أم لا؟

فنذكرها، ونذكر ما يَنجرُّ إليه النظرُ بسببها، فنقول:

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «يقدّر».

(٣) سقط من«ت».

[نقل][1] القاضي أبو الوليد بنُ رشد المالكيُّ قاضي الجماعة، عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ أنه قال: إن شاء قال العاطسُ في الرد على من يشمّته: «يغفر الله لنا ولكم»، وإن شاء قال: «يهديكم الله ويُصلحُ بالَكُم»، [وهو قول الشافعي؛ أي: ذلك.

قال: وقال أصحابُ أبي حنيفة: يقول: «يغفر الله لنا ولكم»، ولا يقول: «يهديكم الله ويصلح بالكم»][2]، ورووا عن [إبراهيم][3] النخعي أنه قال: «يهديكم الله ويصلح بالكم» قالته الخوارج؛ لأنهم لا يستغفرون للناس[4].

قال: والصحيحُ ما ذهب إليه مالك، من أنه يَرُدُّ عليه بما شاء من ذلك، فقد[5] جاء عن النّبيِّ ﷺ الأمران جميعاً.

قال: وقد اختار الطَّحاوي وعبدُ الوهاب وغيرُه: «يهديكم الله ويصلح بالكم»، على قول: «يغفر الله لنا ولكم»؛ لأنَّ المغفرةَ لا تكون إلا عن[6] ذنب، والهداية قد تَعْرَى عن الذنوب[7].

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) رواه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٣٠٢).

(٥) «ت»: «إذ قد».

(٦) «ت»: «من».

(٧) انظر: «التمهيد» (١٧/ ٣٣٢)، و«الاستذكار» كلاهما لابن عبد البر (٨/ ٤٨٢).

[قال][1]: والذي نقول به: إنّ قوله: «يغفر الله لنا ولكم» أولى؛ إذْ لا يَسْلَمُ أحدٌ من مواقعة الذنوب، وصاحبُ الذنب يحتاج إلى الغفران؛ لأنه إن هُدي فيما يستقبل، ولم يُغفَر له ما تقدم من ذنوبه، بقيت التَّبِعَةُ عليه فيها، وإن جَمَعَهما جميعاً، فقال: يغفر الله لنا ولكم، ويهديكم الله ويصلح بالكم، كان أحسن وأولى، إلا في الذمِّي إذا عطس وحمد الله، فلا يقال له: يرحمك الله، وإنما يقال: يهديك الله ويصلح بالك؛ لأن اليهودي والنصراني لا تُغفر له السيئاتُ حتى يؤمن[2].

قلت: هذا الترجيح الذي ذكره لقوله: يهديكم الله ويصلح بالكم، على قوله: يغفر الله لنا ولكم[3]، لا يختصُّ بردِّ العاطس على المشمّت، بل هو مطَّردٌ في المشمّت أيضاً، ولا تتأدَّى [به][4] السنةُ في المشمّت للمسلم، وإنما تتأدَّى به للكافر، فقد يُستدل بإلغاء هذا الترجيح في المشمّت على الغاية في الرادِّ على المشمّت، فإن المعنى عامٌّ فيهما، فإلغاؤه في أحدهما إلغاءٌ له في الآخر.

وقد يقول المرجِّحُ: إنما أرجِّحُ حيث دَلَّ الدليلُ على جوازِ الأمرين، لا حيثُ لم يدلَّ على جوازهما، بل خصص بلفظ آخر

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٤٤ ـ ٤٤٥).

(٣) وقد تقدم أنه اختيار الطحاوي وعبد الوهاب وغيرهما.

(٤) زيادة من «ت».

غيرهما، وهو الرحمة، ولا يخفى ما يرِدُ عليه.

وما قاله القاضي أبو الوليد في اختيار الجمع بين اللفظين حسنٌ، ولا يُردُّ في التشميت؛ للتخصيص باللفظ الوارد في الرحمة، والله أعلم.

الرابعة والثمانون: الأمر بإيجاد الصفة وإدخالِها في الوجود، يقتضي الأمرَ بالموصوف؛ لاستحالةِ دخولِ الصِّفةِ في الوجود بدون الموصوف[1]، وما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجب.

وقد يكون الأمر بالصفة على تقدير وجود الموصوف، وقد يحتمل الحالُ الأمرين، كما سيأتي في قوله ﷺ: «أَفشوا السَّلام»، وهل المرادُ إدخالَ إفشاءِ السلام في الوجود، فيكون أمراً بأصل السلام، أو المرادُ إفشاؤُه على تقدير وجودِه؛ أي: إذا سلَّمتم فليكن فاشياً؟ في ذلك بحث.

الخامسة والثمانون: إذا تقرر هذا، فالأمرُ بإبرارِ القَسَم إذا كان المرادُ به أن يكونَ ذا بِرٍّ لا إثمَ فيه، من باب الأمر بالصفة على تقدير وجود الموصوف؛ أي: إذا حلفتم فلتكن اليمينُ برّةً؛ أي: ذاتَ برّ، وليس أمراً بإيجاد الصِّفة الذي يستلزم الأمرَ بوجود [الموصوفِ][2]؛ لأن اليمينَ لا تكون مَأموراً بها على الإطْلاق، بل قَدْ نصَّ بعضُ مصنِّفي الشافعيَّة على أنَّ الأيْمانَ مكروهةٌ إلا إذا كانتْ في

---

(١) في الأصل «الصفة»، والتصويب من «ت».

(٢) سقط من «ت».

طاعة، وذَكَر قَولَه ﷺ: «واللهِ لأغزونَّ قريشاً»[1] مستدِلاً به على أنَّ اليمين لا تُكْرِهُ على الطَّاعَةِ؛ [كبَيعة الجهاد][2].

قال: ويُستثنى أيضاً اليمينُ الواقعةُ في الدَّعاوى إذا كَانَتْ صَادِقةً فإنها لا تُكْرِه[3].

وهذا الذي ذكره في كراهة الأَيْمان على الإطلاق وردَ فيه حديثٌ يخالفُه، ذُكِرَ فيه: «فإنَّ الله يُحب أن يُحْلَف به»[4]، فإنْ صحَّ، أو كان بمثابةِ ما يَسْتَدِلُ به الفُقهاءُ، لَزِمَ القولُ بخلافه؛ إمَّا في نَفْس الأمر، أو إلْزَاماً لَهُمْ.

السَّادسة والثَّمانون: إذا كانتِ اليمينُ على فِعْلِ واجبٍ أو تركِ مُحرَّمٍ، فهي يمينٌ بَرّ[ةٌ] غيرُ محرَّمَةٍ، ونصَّ بعضُ فقهاءِ الشَّافعيَّة على أنَّها طاعةٌ[5]، وفيه بحثٌ؛ لأنَّ الطَّاعةَ امتثالُ الأمرِ، فيلزَمُ مِنْ كونِها

---

(١) رواه أبو داود (٣٢٨٥)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: الاستثناء في اليمين بعد السكوت، وابن حبان في «صحيحه» (٤٣٤٣)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وقد رجح الأئمة إرساله. انظر: «الدراية» لابن حجر (٢/ ٩٢ ـ ٩٣).

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٢٠).

(٤) رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٧/ ٢٦٧)، والديلمي في «مسند الفردوس» (٣٣٣)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وإسناده ضعيف. انظر: «فيض القدير» للمناوي (١/ ٢٠٠).

(٥) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٢٠).

طاعةً أنْ يكون الأمرُ متوجِّهاً بها قبلَ وقوعِها، وأقلُّ درجاتِ الأمرِ النَّدبُ، فيلزم أن يكونَ الإنسانُ مندوباً إلى اليمينِ على فعلِ الطاعاتِ وتركِ المحرَّماتِ، وهذا بعيدٌ إذا أُخِذَ على الإطْلاقِ، أمَّا إذا حصلتِ الدَّاعية إلى فِعْلِ ممنوعٍ أو تركِ واجبٍ، ولم تتعيَّنِ اليمينُ طريقاً لأداءِ ما يجبُ منَ التَّركِ أو الفعلِ، بلْ كانتْ مُقَرِّبَةً لفعلِ ما يجبُ وتَرْكِ ما يَحْرُمُ، فحينئذٍ يَصِحُّ القولُ بالنُّدْبِيَّةِ فيها، وإنَّما قلتُ: ولم تتعيَّنْ؛ لأنَّها لو تعيَّنتْ طريقاً تعيَّنَ الوجوبُ فيها[1].

السابعة والثَّمانون: إذا حلفَ على فعلِ محظورٍ أو تركِ واجب، فاليمينُ مَعْصيةٌ، وهذا ظاهرٌ؛ لأنَّ المختارَ عند جمعٍ من العلماء: أنَّ العزمَ على المعصية ذنبٌ وإثمٌ[2]، فكيف يكون الحال في تأكيده بالحلف؟!

[وما تقدَّمَ من أنَّ الطاعة تقتضي تقدُّمَ الأمرِ، ينبغي أن يُنظر فيه، وهل اقتضاؤها[3] للأمر الخاص، أو ما هو أعمُّ من ذلك؟][4].

الثامنةُ والثَّمانون: إذا حلفَ على فعل مُستَحَبٍّ؛ كصلاةِ التطوُّع وصدقةِ التَّطَوُّعِ مثلاً، فنفي الكراهة حاصلٌ بما نقلناه فيما تقدَّم،

---

(١) في «ت» زيادة: «وهذا الذي ذكرناه من استلزام كونها طاعة أن يكون الأمر متوجهاً بها بعينها، فينظر، وأما استلزامها للأمر بها بعينها أو لما هو أعم منها».

(٢) انظر: «شرح مسلم» للنووي (١١/ ١٠٧).

(٣) في الأصل و«ت»: «اقتضاها»، والمثبت من «ب».

(٤) سقط من «ت».

ولكن النَّظر في كونِها مستحبَّةً أو طاعةً، وفيه ما قدَّمناه من البحث، وأنّ مقتضى كونِه طاعةً أن يتقدَّمَ الأمرُ بها، ومقتضى ذلك: أنْ يكونَ الإنسانُ مندوباً إلى أن يحلفَ على فعلِ المستحبَّاتِ [أو ما في][1] معناها، وفي هذا بُعدٌ، إلاّ أنْ يعرضَ ما يقتضي تركَها وتكون اليمين مقرِّبَةً لفعلها، فحينئذٍ يتَّجه القولُ باستحبابِ اليمينِ؛ لما فيها من الحثِّ على فعلِ الطاعةِ.

التاسعة والثمانون: حَلَفَ على فعلِ مكروهٍ، فاليمينُ مكروهةٌ؛ لأنَّها وسيلةٌ إلى فعلِ المكروهِ، والتوسُّلُ إلى المكروهِ مكروهٌ، وهذا ظاهر.

التُّسعون: هذهِ الأقسامُ التي ذكرناها في حُكْمِ الأيمان على تَقْدِيرِ أنْ يُحْمَلَ إبرارُ القَسَمِ على أن يكون ذا بِرّ، فإن تعيَّن[2] ذلك، فالظَّاهرُ أنَّ المرادَ طلبُ أنْ تكونَ اليمينُ حاصلاً فيها البرُّ؛ أي: موجوداً، وقد يراد به: أنّه لا إثمَ فيها، وهو أعمُّ من الأوَّلِ، فإنَّ عَدمَ الإثمِ أعمُّ من وجودِ البرِّ.

وإذا حملنا الأمرَ على الوجوبِ، فيصيرُ التَّقديرُ: أنَّه يجبُ أن تكونَ اليمين برَّةً؛ أي: طاعةً، فيتعيَّنُ حينئذٍ التّخصيصُ؛ لأنَّ ذلك

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «صحّ».

[إنما][1] يكونُ في اليمينِ على الماضي، فإنَّه يجب أن تكونَ صادقةً، والصِّدقُ واجبٌ، فهي متَّصفةٌ بطاعةٍ واجبةٍ، وأمَّا اليمينُ على المستقبل فلا يتأتَّى فيها ذلك، فإنَّ اليمينَ على المستقبلِ؛ إمَّا على فعلِ واجبٍ أو تركِهِ، أو تركِ محرَّمٍ أو فعلِهِ، أو فعلِ مُستَحَبٍّ أو مكروهٍ، أو تركِ مستحَبٍّ أو مكروهٍ[2]، وكلُّ ذلك لا تكونُ اليمين فيه متَّصفةً بطاعةٍ واجبةٍ؛ لأنَّ أعظمَ الدَّرجاتِ أن يكونَ على تركِ محرَّمٍ أو فعلِ واجبٍ[3]، ولا تجبُ اليمينُ على شيءٍ منهما عندَ الإطلاق، والمكروهُ لا يتعلَّق به الوجوبُ، وكذلك المستحبُّ لا يتعلق الوجوبُ بفعله، ولا باليمين على فعله، وأمّا وجوب الوفاء عند الحلف على فعلِ الواجب أو تركِ المحرم، فليس مما نحنُ فيه؛ لأنَّا نتكلم على أنه يجب أن تكونَ اليمينُ ذاتَ برّ؛ أي: مشتملةً على وجوب، وهذا غير وجوب الوفاء، فاعلمْهُ.

أما إذا حملنا كونَها ذاتَ برّ على أنها ليست بمعصية، فلا تخصيصَ؛ لأنّه لا واحدَ ـ ولا شيء ـ من الأيمان إلا ويجب أن لا يكون معصية، وهذا الحمل يكون مجازاً؛ أعني: حملَ كونِها بَرَّة، على أنه لا معصيةَ فيها، إذا كان حملُه على أن يكون طاعةً هو

---

(1) زيادة من «ت».

(2) «ت»: «إما على فعل واجب، أو ترك محرم، أو فعله، أو فعل مستحب أو مكروه».

(3) «ت»: «على فعل محرم أو ترك واجب».

الحقيقة، وهو الأقرب[1].

الحادية والتسعون: الحملُ على أنّ المرادَ بكونها برّةً عدَمُ الإثم فيها، مجازٌ لا يلزم فيه التخصيصُ كما ذكرناه، وحملُه على أن يكونَ طاعةً، يلزم فيه التخصيصُ على تقدير الحمل على الوجوب كما ذكرناه من أنه يختص باليمين على الماضي، فمن أراد ترجيحَ أحد المَحْمَلين على الآخر، فهذا موضعُ تعارضِ المجاز والتخصيص، وقد قالوا: إنّ التخصيصَ أولى[2]، والله أعلم.

الثانية والتسعون إلى تمام السابعة: وإذا حملنا إبرارَ القَسَمِ على الوفاء بمقتضى اليمين، وهو الظاهر كما تقدم في المفردات، فما كانت اليمينُ فيه على فعل واجبٍ، فالوفاءُ واجبٌ، والحِنث محرّمٌ، وكذلك ما كان فيه على ترك محرم، وإن كانت على ترك واجبٍ أو فعل محرم، فالوفاء بمقتضى هذه اليمينِ محرّمٌ، وإن كانت على [فعل][3] محبوب، فالوفاء مستحبٌّ والمخالفة مكروهةٌ، وإن حلف على ترك محبوبٍ، فالوفاء مكروهٌ [والإقامة عليها مكروهة][4]، ويستحبُّ أن يحنّثَ نفسَه.

---

(١) «ت»: «الأقوى».

(٢) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ١٢٨).

(٣) سقط من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

هذا[1] مقتضى ما ذكره الشافعية ـ رحمهم الله تعالى ـ، أو من ذكره منهم[2]، وهو ظاهر، ويدل على الأخير منه قولُه تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟﴾[النور: ٢٢].

والمرادُ بالنهيِ عن اليمين في الآية: النهيُ عن الوفاء بمقتضاها ـ والله أعلم ـ إطلاقاً لاسم الابتداء على الدوام، ويُحتَمل أن يكون النّهيُ على ظاهره متناوِلاً للمستقبل، وإذا تحقق النهيُ [عنه][3] في المستقبل، كان الأمرُ باختيار الحنث لازماً من لوازم هذا الأمر، والله أعلم.

فهذه ستٌّ مسائل تنضاف[4] على العدد السابق، واعلمْ أن حملَ القَسَم على أن تكون اليمينُ برّةً يحتاج إلى أن تتأمله لتخرِّجَه على القواعدِ النَّحوية.

الثامنة والتسعون: حلفَ على مباح؛ كدخول دار، وأكل طعام، ولُبْسِ ثوب، وتَرَكَ ذلك، فله أن يقيمَ عليه، وله أن يحنِّث نفسَه.

وأطلق القول في «التهذيب» المالكي فقال في يمين الرجل: والله

---

(١) في الأصل: «وهذا»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٢٠).

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «تنساق».

لأفعلنّ، ووالله لا فعلتُ: أنه إن رأى الحنثَ أفضل، حنَّث نفسَه[1].

وفي الأَولى في صورة الحلف على المباح أوجه للشافعية رحمهم الله:

الأول: أن الوفاء أولى؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾[النحل: ٩١]؛ لما[2] فيه من تعظيم اسم الله تعالى.

والثاني: الحنثُ أولى؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾[المؤمنون: ٥١]، ولينتفعَ المساكينُ بإخراج الكفارة.

والثالث: أنه مخيَّرٌ بين الوفاء والحنث ولا ترجيح، كما قيل [في] اليمين[3].

والذي يقتضيه اللفظُ في الحديث أن يُحمل على كل وفاء، ويخرج عنه ما تعيَّن إخراجُه؛ كاليمين على فعل الممنوع وترك الواجب، وكذلك يخرج منه اليمين على فعل المكروه، ويبقى اليمينُ على فعل المستحب وترك المكروه، وعلى المباح، إلا أن يقومَ دليلٌ خارجٌ عن هذا العموم، فيصار إليه، والله أعلم.

التاسعة والتسعون: حلف لا يأكلُ طيباً ولا يلبسُ ناعماً، اختلف فيه الشافعية رحمهم الله تعالى:

---

(١) انظر: «تهذيب المدونة» للبراذعي (١/ ٢٧٩).

(٢) «ت»: «ولِمَا».

(٣) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ١٢٩)، و«روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٢٠).

فقيل: اليمينُ مكروهةٌ، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[الأعراف: ٣٢]، وهذا اختيار أبي حامد منهم.

وقيل: اليمين طاعةٌ، لاختيارِ السلف خشونةَ العيش، وهذا اختيار أبي الطَّيب.

وقيل: يختلف ذلك باختلاف أحوال الناس وقصودهم وفراغِهم للعبادة، ولتمتعاتهم[١] بالضيق والسعة[٢].

وينبني على كونِها مكروهةً استحبابُ الحنثِ وعدمِ الوفاء، وعكسُه على كونِها طاعةً، ويقتضي لفظُ الحديث الوفاءَ، إلا أن المعارض في هذه الصورة قد يقوى بالتسبب[٣] إلى ذلك العمومِ.

والأصحُّ عندي ـ مع اعتبار القصد ـ: أن لا يخرجَ الفعلُ إلى التنطُّعِ والتشديد والتشبُّه بأفعال المترهبين[٤]، والخروج عن سيرة السلف، وحينئذٍ أقدِّمُ المعارضَ في هذه الصورة على العموم لقوته، والله أعلم.

---

(١) «ت»: «وتمتعاتهم».

(٢) قال النووي: وهذا أصوب. انظر: «روضة الطالبين» له (١١/ ٢٠).

(٣) «ت»: «بالنسبة».

(٤) «ت»: «المترفهين»، وفي «ب»: «المرتهبين».

المُوفِيَة[1] **المئة:** قد ذكر في الحديث[2] : «إبرار المقسم» على ما[3] ذكره من الترديد[4]، وهو محمول على أن يجعلَ يمينَه بَارّةً؛ أي: لا يحنث[5] فيها، وله صور:

منها: أن يحلفَ عليه إنسانٌ: ليفعلنَّ كذا، أو لا يفعلنَّ كذا، فإبرارُ يمينه أن يوافقَ مقتضاها، ولا يحنثه، وهذا يختلف الحكم فيه بحسبِ حكم تلك اليمين:

فإن كانت يميناً على فعلِ محرم أو تركِ واجب، فلا شكّ في تحريمِ إبرارِ قسمِهِ.

وإن كانت على فعلِ واجب أو تركِ محرم، فلا شكّ في وجوب إبرار قسمه، لا من جهةِ اليمين، بل بأصل الشَّرع.

وإن كانت على فعل مستحبٍّ، فالإبرارُ مستحبٌ، وكذلك على تركِ المكروهِ.

وإن كانت على ترك مستحبٍ أو فعلِ مكروه، فالإبرارُ مكروهٌ، [و][6] هذا ما تقتضيه الأصولُ المتقدِّمةُ.

---

(١) أوفى الشيءُ: تمَّ، وقوله: «الموفية مئة»؛ أي: تمام المئة.

(٢) في الأصل: «حديث»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «وما»، والمثبت من «ت».

(٤) أي: التردُّد بين إبرار القسم وإبرار المقسم.

(٥) في الأصل: «يحنثه»، والمثبت من «ت».

(٦) زيادة من «ت».

وإن كانت على فعل مباح أو تركه، فالأقرب أن يكون الإبرارُ مستحباً؛ لدخوله تحت اللفظ حيث يقول: إنّ إبرارَ يمينِ المُقْسِم مستحبٌ، فمن مصلحته سلامةُ المقسم عن غرامة كفارة اليمين إذا كان قد بتّ اليمين، و[قد][1] تعارضه مصلحةُ انتفاع المساكين بالكفارة على تقدير عدم الإبرار لقَسَم الحالف، وقد تُقَدَّمُ مصلَحةُ سلامته عن غرامة الكفارة على مصلحةِ انتفاع المساكين بها، كما يَقتضيه ظاهرُ لفظِ الحديث، كما[2] ذكرناه.

فلك أن تسأل: لِم قُدِّمَتْ مصلحةُ سلامةِ الحالف على مصلحة انتفاع المساكين؟

فيمكن أن يقالَ فيه: إن المصلحتين لو تساوتا بحيث لا يظهرُ الترجيحُ بينهما، لكان في جانب المُقْسِم مصلحةٌ أخرى، وهو الإحسان إليه بفعل ما تعلق غرضُه به، وأكّد اليمينَ عليه، وفي تحنيثه إيحاشٌ له ومعاندةٌ في فعل مقصوده، وذلك أمر زائد على إلزامه غرامةَ الكفارة.

ووجهٌ ثانٍ: وهو أنّ في إبرار يمينه مع سلامته من غرامته[3] الكفارة أمرٌ زائد، وهو تعظيمُ اسمِ الله تعالى بالوفاء بما أكّد وجـودَهَ به، فإذا تقابلت مصلحةُ المقسم ومصلحةُ المساكين، ترجح هذا

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «وكما».

(٣) «ت»: «غرامة».

الجانبُ بهذا الوجه، وهو تعظيم اسم الله تعالى.

ووجهٌ ثالث: وهو أنّ المساكينَ غيرُ معيَّنين، فعلى تقدير إبرار القسم، لا يلحق الضررُ بفرد معين منهم، بل قد لا يُعلَمُ أحدٌ منهم، فتتعلق أطماعُه بالكفارة، وأما تحنيثُ الحالف[1] فضررٌ لاحقٌ به بعينه، والضرر الذي لا يتعين من يلحقه أخفُّ من الضررِ الذي يلحق المتعين[2]، والله أعلم.

الحادية بعد المئة: إبرارُ المقسم أعمُّ من مقسمٍ تلزمُه الكفارةُ بحنثه، ومقسمٍ لا تلزمُه الكفارةُ بحنثه، كالصبيِّ مثلاً؛ فإذا حلف الصبيُّ على غيره: ليفعلنَّ كذا، فهل يستحب أن يُوفِيَ بمقتضى يمينه؟

لا شكَّ أن اسمَ المُقْسِمِ يتناولُه لغةً، [و][3] لكنه قَسَمٌ لا تتعلق به الكفارةُ، وليس يلزم من كونه قسماً لا تتعلق به الكفارةُ أن لا يكونَ قسماً، واعتبارُ لزوم الكفارةِ يقتضي أنّ العلةَ في إبرار المُقْسِم صيانتُه عن غُرم الكفارة، فإذا انتفت هذه العلةُ انتفى الأمرُ بإبرار المُقْسِم، لكن ليس في اللفظ إيماءٌ إلى هذا التعليل، ولا تنبيهٌ عليه، وإنما هو مجردُ مناسبةٍ، وهي مُزاحَمَةٌ بغيرها[4]، ونحن نذكر ما قلنا من

(١) «ت»: «الحانث».

(٢) «ت»: «بالمتعيّن».

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «لغيرها».

مناسبات[1] في ذلك:

أحدها: سلامةُ المقسم من لزوم الكفارة.

والثانية: تعظيمُ اسمِ الله تعالى بموافقة مقتضى اليمين به.

والثالثة: الإحسانُ إلى المقسم بموافقة غرضه، ومتابعتِه على مقصودِه، وعدمِ إيحاش نفسه بالمخالفة.

فأما الأولى: فمنتفية في حقٍّ من لا تلزمه الكفارةُ بالحنث.

وأما الثانية: فموجودةٌ في حق من تلزمه الكفارةُ ومن لا تلزمه.

وأما الثالثة: فإذا كان الإحسان موجوداً في حقٍّ من تلزمه الكفارة ومن لا تلزمه، والإحسان أمرٌ مطلوب شرعاً بالنسبة إلى سائر المسلمين، والله يحبُّ المحسنين، واللفظ بعمومه يتناولُ[2] الصبيَّ، فلا مانعَ من استحباب الموافقة.

الثانية بعد المئة إلى تمام السادسة:

[الثانية بعد المئة]: هذا الذي قدَّمناه إذا تحققتِ اليمينُ من المخاطب، وقد يصدرُ منه ما لا يكون مقتضاه اليمين، أو يحتملُ أن لا يكونَ كذلك، فإن[3] قال: أُقسم عليك بالله، أو أقسمتُ عليك، أو أسألُك بالله لتفعلنّ، قال أصحابُ الشافعيِّ ـ رحمة الله عليهم ـ أو من

(١) «ت»: «ونحن نذكر ما يمكن من أسباب».

(٢) في الأصل: «تناول»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «فلو».

قال ذلك منهم: إنَّه إِنْ قصدَ به المناشدةَ؛ ليُقرِّبها[1] للغرض، لم تكن يميناً.

قلت: وإن لم تكن يميناً، فلا يبعدُ أن تندرجَ تحتَ إبرارِ المقسم القائل: أقسمتُ عليك، أو أُقسم عليك، حتى يُؤمَر أنْ يوافِقَه المخاطَبُ في مقتضى كلامِهِ.

[الثالثة بعد المئة]: قال: وإن قصدَ القائلُ عقدَ اليمين عليه، لم يكن ذلك يميناً لا في حقِّه ولا في حقِّ القائل؛ أمّا في حقه فلأنَّه لم يوجد منه لفظ ولا قصد، وأمّا في حق القائل فإنَّ[2] اللفظ ليس صريحاً في القسم، وهو قصدَ اليمينَ على غيره لا على نفسه.

[الرابعة بعد المئة]: قال: وإن قصدَ عقدَ اليمين على نفسِهِ كان يميناً كأنه قال: أسألُك، ثم حَلَفَ أنَّه يفعل، والإنسان قد يحلف على فعلِ نفسِهِ، وقد يحلف على فعلِ غيرِه.

قال الرافعيُّ رحمه الله: وفي كتاب القاضي ابن كَجٍّ وجهٌ عن ابن أبي هريرةَ رحمهم الله: أن[3] لا يكون يميناً وإن قصده، وهو بعيد[4].

[الخامسة بعد المئة]: قال في «التهذيب»: ويُستحبّ

(١) «ت»: «لقربها».

(٢) «ت»: «فلأن».

(٣) «ت»: «أنه».

(٤) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١١/ ٤).

للمخاطَبِ إبرارُه في قسمه[1]، لما روي عن البراء بن عازب ﷺ: أنَّ النّبيَّ ﷺ أمرَ بسبعٍ؛ قلت: وذكر في الحديث: «إبرار المقسم»، من غيرِ تردُّدٍ وقال: «ونصرُ المظلومِ من الظَّالمِ».

قلت: اندراجُه تحتَ الحديثِ بعد صحة كونه مقسماً لا إشكالَ فيه.

[السادسة بعد المئة]: قال الرافعيُّ: وإن أطلقَ ولم يقصد شيئاً فهو محمول على المناشدة[2].

السابعة بعد المئة: الرواية التي أوردناها في الأصل فيها تردُّدٌ كما قدمناه بين إبرار القَسَم وإبرارِ المُقْسِم، فإنْ كان الواقعُ إبرارَ القسم: فهو متناولٌ لليمين التي يقسم بها الحالف، ولليمين التي يحلِفُ عليه بها، وكلاهما داخلٌ تحتَ اللفظِ، ولا مانعَ من الحمل عليهما.

وإن كان الواقعُ إبرارَ المقسم: فهو متناولٌ لليمين التي يُقسم بها الغيرُ على الإنسان، ولا يتناول يمينَ الحالفِ نفسه إلا على بُعْدٍ بَعيد، ووجهُ تناولِه: أنَّ التقدير: إبرارُ يمين المقسم، والحالفُ مقسمٌ.

---

(١) قال النووي بعد أن أورد هذا الكلام: قلت: يسن إبرار المقسم، كما ذكر؛ للحديث الصحيح فيه، وهذا إذا لم يكن في الإبرار مفسدة، بأن تضمن ارتكاب محرم أو مكروه. انظر: «روضة الطالبين» له (١١/ ٤).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

الثامنة بعد المئة: نذرُ اللَّجاجِ والغضبِ، وهو ما يُقصَدُ به حثٌّ على فعلٍ أو منعٍ منه، فيه عند الشافعية ـ رحمهم الله ـ أقوالٌ: وجوبُ الوفاء بما التزم، وكفارةُ يمين، والتخييرُ بينهما[1]، ومذهب مالك هو الأول[2].

وهذا القدر قد يطلق عليه يمين اللَّجاج، والغضب، ويمين الغَلَق، فقد يجري هذا الإطلاقُ على ظاهره، ويُستدلُّ على وجوب الوفاء بالحديث المذكور، وهذا لا يصحُّ؛ لأن إطلاقَ اليمين عليه مجازٌ من مجاز التشبيه؛ لأنَّ هذا النذرَ يشبهُ اليمينَ من حيث إنَّ مقصودَه الحثُّ أو المنعُ، وقوله ﷺ: «كفّارةُ النَّذر كفَّارةُ اليمين»[3]، أو «كفارةُ نذرٍ كفارةُ يمينٍ»[4]، لا يلزمُ منه أن يكونَ يميناً، وإنما فيه تنزيلُهُ منزلةَ اليمينِ في الكفارة.

---

(١) الأصح عندهم: التخيير بين ما التزم وكفارة اليمين. انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (٨/ ٣٥٠ ـ ٣٥١).

(٢) انظر: «المنتقى شرح الموطأ» للباجي (٣/ ٢٢٩).

(٣) رواه مسلم (١٦٤٥)، كتاب: النذر، باب: في كفارة النذر، من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

(٤) رواه أبو داود (٣٢٩٠)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: من رأى عليه كفارة إذا كان في معصية، والنسائي (٣٨٣٥)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: كفارة النذر، والترمذي (١٥٢٤)، كتاب: النذور والأيمان، باب: ما جاء عن رسول الله ﷺ أن لا نذر في معصية، وابن ماجه (٢١٢٥)، كتاب: الكفارات، باب: النذر في معصية، من حديث عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «لا نذر في معصية، وكفارته كفارة اليمين».

وإنما ذكرنا هذا دفعاً لِمَا عَسَاه [أن][1] يقعَ [من][2] الغَلَطِ، فقد سقط بعضُ المشهورين في مثل هذا من عَلُ، فاعتقد فيمن جعل على نفسِهِ المشيَ إلى مكة، أو فيمن حنثَ فيها: أنه لا يلزمُه [شيء][3]؛ للدليل الدال على منع اليمين بغير الله تعالى، وكأنه أوقعه في ذلك إطلاقُ الفقهاءِ قولَهم: إذا حلف بالمشي إلى مكة، وهذا مجازٌ منهم؛ فأما جعلُهُ على نفسه المشيَ إلى مكة فنذرٌ، وإن علَّقه بشيء فهو تعليق لا يمين، وأمّا اليمين التي لا تلزم، [فأن][4] يقول: والمشي إلى مكة لا فعلتُ، أو لأفعلنَّ، فهذا لا يلزمه شيءٌ للدليل المذكور.

التاسعة بعد المئة: إذا أردنَا أن نجعلَ إبرارَ القسم متناولاً لجعله ذا برٍّ وللوفاء بمقتضاه معاً، فهو من حملِ اللفظ على معنيين مختلفين، وإن أمكنَ أن يُجعلَ لقدرٍ مشتركٍ ينطلق عليهما، خرجَ عن ذلك.

العاشرة بعد المئة: نصرُ المظلوم من باب إنكار المنكر، وهو من فروض الكفايات كما مرَّ في التقاسيم التي أوردناها، وقد تكررتِ الأحاديثُ وكثرت؛ أعني: في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا خلافَ في الوجوب، وهو من فروض الكفايات؛ لأنَّ المقصودَ زوالُ المفسدة، وذلك يتأدَّى بفعل البعض.

الحادية عشرة بعد المئة: إذا ثبت أنّه فرضُ كفاية، فهل دخله تخصيصٌ بالنسبة إلى المخاطَبِين؟

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «أن».

هذا يُبتنى [على][1] أن فرض الكفاية على بعضٍ منهم، أو على الجميع، ويسقط بفعل البعض؛ فعلى القولِ الأول: يلزم التخصيصُ لدلالة اللفظ ـ [الذي هو «أمرنا»][2] ـ على التعميم، وعلى القول الثاني: لا يلزم، والله أعلم.

الثانية عشرة بعد المئة: لا يشترط في مُنكِرِ المُنْكَر أن يكون عَدْلاً، حتى يجب على متعاطي الكأس أن يوجِّهَ الإنكارَ إلى الجُلاَّس؛ لأن النَّهيَ عن المنكر واجبٌ، وتركَ ارتكاب المحرم واجبٌ، والإخلال بأحد الواجبين لا يمنعُ من وجوب الفعلِ الآخر.

ونُقِل عن بعضهم: أنه ليس للعاصي أن يأمرَ بالمعروف وينهى عن المنكر استدلالاً بقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[البقرة: ٤٤]، ذكره في مَعْرِضِ الذنب، وقال تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[الصف: ٢ ـ ٣].

وربما شنَّع على القائلين بما ذكرناه، بأنه يلزم عليه أنَّ الزاني بالمرأة ينكر عليها كشفَ وجهها[3].

وجوابُه: أن الجمع بين الأمر بالبرِّ ونسيانِ النفس، وردَ لبيان زيادة القُبْح وتعظيم ما ارتكبوه، لا أنه يشترط في الإنكار عدمَ نسيانِ

---

(١) سقط من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٢ ـ ٣١٣).

الأنفس، وأما التشنيعُ بالصورة المذكورة فيلزمه[1] للدليل المذكور.

إذا ثَبَت هذا، فهل يُؤخذ هذا الحكمُ من الحديث؟

فيه نظرٌ، تُقدَّم عليه مسألة[2] نذكرها الآن.

الثالثة عشرة بعد المئة: في قاعدة الخطاب مع الموجودين في زمن النّبي ﷺ، لا يتناول مَنْ بعدَهم إلا بدليل منفصلٍ، هكذا عبّر بعضُ الأصوليين عن هذه المسألة[3]، وذكر بعضُهم أخصَّ من هذه العبارة، وفَرَضَ المسألةَ في نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[البقرة: ٢١]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[البقرة: ١٠٤]، والمنسوبُ إلى الحنابلة التعميمُ[4].

وقال بعض المتأخرين: مسمَّيات الألفاظ لها حالتان:

تارةً تكون محكوماً بها نحو: زيدٌ قائمٌ، أو مخاطبةً بخطاب المواجهة نحو: يا زيد ويا عمرو.

وتارةً تكون متعلق الحكم، نحو: اصحبِ العلماءَ.

فالمسميّات في الحالة الأولى يجب أن تكون موجودةً حالةَ

---

(١) «ت»: «فنلتزمه».

(٢) «ت»: «ينبني على مسألة». وكتب في الهامش: «تقدم عليه مسألة» ورمز عندها بحرف الخاء، إشارة إلى أنها في نسخة أخرى كذا.

(٣) انظر: «المحصول» للرازي (٢/ ٦٣٤).

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٢٩٤).

الحكمِ والخطابِ، فإنَّ القضاءَ بالحقيقة[1] في الخارج فرعُ وجودها، [وكذلك التكلم معها ونداؤها][2].

وفي الحالة الثانية: لا تجبُ أن تكونَ موجودةً في الخارج، بل اللفظُ حقيقةٌ فيما وُجِدَ وسيُوجد منها، كقول الوالد لولده: اصحبِ العلماءَ، لا فرق فيه بين من كان عالماً قبل الخطاب ومن سيصير عالماً بعد ذلك، وكذلك: اقطعوا السارق، وحُدُّوا الزُّناة، واقتلوا المشركين، والله تعالى أعلم[3].

---

(١) «ت»: «القضايا الحقيقية».

(٢) سقط من «ت».

(٣) نقل هذه القاعدة والكلام عنها عن المؤلف: الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ٢٥١) وذكر أنه قال ذلك في كتابه الآخر: «شرح العنوان».
قال الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص: ٢٢٣) بعد أن نقل كلام المؤلف في «شرح العنوان» عن خطاب المواجهة وهو قوله: «الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل غير المخاطبين، قليلُ الفائدة، ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق؛ لأنه إما أن ينظر إلى مدلول اللفظ لغة، ولا شك أنه لا يتناول غير المخاطبين، وإما أن يقال إن الحكم يقصر على المخاطبين، إلا أن يدلَّ دليل على العموم في تلك المسألة بعينها، وهذا باطل؛ لما علم قطعاً من الشريعة أن الأحكام عامة إلا حيث يرد التخصيص، انتهى. قال الشوكاني: وبالجملة فلا فائدة لنقل ما احتج به المختلفون في هذه المسألة؛ لأنا نقطع بأن الخطاب الشفاهي إنما يتوجه إلى الموجودين وإن لم يتناولهم الخطاب، فلهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الأحكام حيث كان الخطاب مطلقاً، ولم يرد ما يدل على تخصيصهم بالموجودين».

الرابعة عشرة بعد المئة: [هل يترتب على هذه القاعدة حكمٌ في][1] قول البراء ـ رضي الله عنه ـ: أمرنا رسولُ الله ﷺ بسبعٍ، ونهانا عن سبعٍ؟

هل يقتضي أن [يكون][2] ذلك الأمرُ خطابَ مواجهةٍ[3] حتى ينبنيَ على هذه المسألة السابقةِ ويدخلَ تحتَها؟

قد يسبق إلى الفهم ذلك، [و][4] لكنه غيرُ متعيِّنٍ له؛ لأنه يصحُّ أن يُقالَ: أمرنا، بطريق خطاب المواجهة، وأن يكون[5] الصادر من النَّبي ﷺ أمراً يتناولهم لا بطريق خطاب المواجهة.

فلو قال قائل ـ بسبب سَبق الفهم الذي قدمناه ـ: إنْ بنينا على أنَّ خطابَ المواجهة [لا] يخصُّ المخاطَبين إلا بدليلٍ من خارج، والخطابُ هاهنا مع الموجودين من الصحابة، فلا يتناولُ غيرَهم، على ما عُرِفَ عند الأصوليين من عدالة جميعهم، ولا يكون اللفظُ متناولاً لمن ليس بعدل بطريق العموم، وإن بنينا على العموم أمكنَ ذلك؛ لأنَّ الخطاب على هذا التقدير يتناولُ العدلَ وغيرَه، ويحتاج على المذهب الأول في تناوله غير العدل إلى دليل منفصل يقتضي دخولَ غيرِ المخاطبين ممن لا يتَّصفُ بوصفهم، وهو العدالة، أو دليلٍ

---

(١) سقط من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «بخطاب المواجهة».

(٤) سقط من «ت».

(٥) أي: ويصح أن يكون.

يقتضي أنَّ وصفَ العدالة في هذا الخطاب غيرُ معتبر، وحينئذ يعمّ؛ لوجوبِ الاستواء في الأحكام بين المخاطبين وغيرِهم اتفاقاً.

فهذا إن قاله قائل بعد وجود دليل يدل على أن الأمر بطريق المخاطبة، فهو متوجِّهٌ أو قريبٌ، وفيه بحث[1].

الخامسة عشرة بعد المئة: اشترطَ بعضُهم في الإنكار بالوعظ عدمَ الفسق بالنسبة إلى [من][2] يُعرف فِسقُه؛ لأنه لا يتَّعظ، فأما الحِسْبةُ العامةُ فلا يُشترط فيها ذلك[3].

السادسة عشرة بعد المئة: عمومُ الخطاب بالنسبة للمكلفين[4] يدلُّ على عدم الافتقار إلى إذن الإمام في ذلك، وإلا خرج عن العموم من لم يأذن له الإمامُ، ونُقل عن الروافض ـ أو بعضِهم ـ المخالفةُ في هذا، وأنه لا يجوزُ إلا بإذن الإمام العدلِ؛ أي: لا يجوز الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر إلا بإذنه أو نائبه[5]، [وهو باطلٌ

(١) «ت»: «فهو قريب أو متوجه، وفيه بحث تقدم».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٣).

(٤) «ت»: «إلى المكلفين».

(٥) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٥) قال الغزالي رحمه الله: وهؤلاء أخسُّ رتبة من أن يكلَّموا، بل جوابهم أن يقال لهم إذا جاؤوا إلى القضاء طالبين لحقوقهم في دمائهم وأموالهم: إن نصرتكم أمر بالمعروف واستخراج حقوقكم من أيدي من ظلمكم نهي عن المنكر، وطلبكم لحقكم من جملة المعروف، وما هذا زمان النهي عن الظلم وطلب الحقوق؛ لأن الإمام الحقَّ لم يخرج بعدُ.

بالعمومات والظواهر][1].

السابعة عشرة بعد المئة: لم يشترطوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحريَّةَ، وأثبتوا ذلك للعبد، وإن توهم فيه معنى الولاية فقد أُلغي، وجُعلت هذه الولايةُ مُستفادةً[2] بالإيمان.

الثامنة عشرة بعد المئة: وكذلك الذُّكورةُ لم يشترطوها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام المانعِ.

وكلتا[3] المسألتين لابدَّ أن يُعتبر في آحاد صورها ما يمكن أن يمنع فيهما.

التاسعة عشرة بعد المئة: ولا البلوغ في الجواز حتى قيل: إنَّ الصبيَّ المراهق للبلوغ المميِّز، وإن لم يكن مأموراً، فله إنكارُ المُنْكَر، وله أن يُرِيقَ الخمرَ ويكسرَ الملاهي، وإذا فعل ذلك نال به ثواباً، ولم يكن لأحد منعُه من حيث إنه ليس بمكلف، فإن هذه قُربةٌ، وهو من أهلها، والإثابة بها[4] وبسائر القربات، وليس حكمُه حكمَ الولايات[5].

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) في الأصل: «تستفاد»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «وكلا».

(٤) «ت»: «فيها».

(٥) انظر: شروط الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٢) وما بعدها.

العشرون بعد المئة: يتحقَّقُ الفرقُ بين نصرة المظلوم وبين إيصال الحقِّ إلى مستحقه، فإنَّ الأول يكون أخصَّ من الثاني، فكل ما حصل نصرُ المظلوم بإيصال الحق إلى مستحقه، فقد حصل إيصالُ الحق إلى مستحقه، وليس كلما وصل الحق إلى مستحقه، تحصلُ نصرةُ المظلوم؛ لأن وجوبَ إيصالِ الحق إلى مستحقه أعمُّ من وجوبه بسبب الظلم، وهذا موجود في جانب الرفع والدفع معاً؛ أمّا في جانب الرَّفع فكلُّ حقٍّ وجَبَ لإنسان على آخرَ لا بسبب الظلم كالقَرْضِ مثلاً، فإيصالُ الحقِّ إلى مستحقه[1] واجبٌ، ولا ظلمَ في القرض إلا أن يكون مَطْلٌ محرَّم، فيدخل تحتَ الحديثِ.

وأمّا في جانب الدفع فكما إذا رأى بهيمةً تصُولُ على مال مسلم أو نفسِهِ، فيجب دفعُها ومنعُ الضرر أن يصلَ إليه، وهو غير[2] مظلوم، إذ لا يتَّصفُ فعلُ البهيمة بالظلم، وبهذا[3] يظهر لك الفرقُ بين ما يندرجُ تحتَ الحديثِ من إيصال الحقوق إلى مستحقيها، وما لا يندرج، وعماد نصرِ المظلوم تحققُ الظلم من الفاعل، وذلك بتحريم الفعلِ عليه، وقد يكون الكفُّ كالفعل، والله أعلم.

الحادية والعشرون بعد المئة: دلَّ الحديثُ على وجوب نصر المظلوم، وقال ﷺ: «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ، لا يَظْلِمُهُ

---

(١) في الأصل: «المستحق إلى حقه»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «ولا» بدل «وهو غير».

(٣) في الأصل: «لهذا»، والمثبت من «ت».

ولا يُسْلِمُهُ»[1]، فكما[2] أوجب نصرةَ المظلوم منعَ من إسلام الأخ، فينبغي أن يُنظر في كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر؛ هل هو بالمساواة أو بالعموم والخصوص؟ وبذلك نستفيد ما يمكن أن يُؤخذَ من كل واحد [منهما][3]، أو من أحدِهما دونَ الآخر.

فنقول: نصرُ المظلوم أخصُّ من عدمِ إسلام الأخ؛ لأنه متى نصره مظلوماً لم يُسْلمه، وليس إذا لم يُسْلمه يجب أن يكونَ نَصَرَه مظلوماً؛ لأنَّ نَصْرَهُ مظلوماً ينتفي تارةً بانتفاء نُصرتِه مع كونه مظلوماً، وتارةً بانتفاء كونه مظلوماً؛ لأنه إذا انتفى كونُه مظلوماً انتفت نصرتُه مظلوماً قطعاً، فحينئذٍ يجتمع عدمُ إسلامه مع عدم نصرته مظلوماً، فليس كلما لم يُسْلِمْهُ يكون ناصراً له مظلوماً.

وقد بيَّنا أنه كلما كان ناصراً له مظلوماً فلم يسلمه، ومثال اجتماع كونه لم يسلمه مع عدم نصرته مظلوماً: ما إذا رآه في مَخْمَصَةٍ تُهلكه جوعاً أو عطشاً، أو أشرف على مَهْلكة من غَرَقٍ أو حرقٍ أو نحوه، فإذا تركه حتى هلك فقد أسلمه إلى الهلاك، وإذا أنقذهُ صَدَقَ عليه [أنه

---

(1) رواه البخاري (٦٥٥١)، كتاب: الإكراه، باب: يمين الرجل لصاحبه: إنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، ومسلم (٢٥٨٠)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(2) «ت»: «فكل ما».

(3) زيادة من «ت».

لم يسلمه، وصدق عليه][1] أيضاً أنه لم ينصرْهُ مظلوماً؛ لأنَّ شرطَ نصرتِه له مظلوماً أن يكون مظلوماً، وهذا ليس بمظلوم.

الثانية والعشرون بعد المئة: يسبق إلى الفهم التغايرُ بين الظالم والمظلوم، ولكنَّ مانعَ الحق الواجب عليه لغيره ظالمٌ لنفسه، وإيفاؤه الحقَّ نصرةٌ للمظلوم على نفسه، ونصرةُ المظلوم أعمُّ من نصرِه غيرَه ومن [نصره][2] نفسَهُ، وليس يمتنع الاستدلالُ بهذا النص على هذا الحكم؛ لأجل قيام الدليل على وجوب إيصال الحق إلى مستحقه؛ لأن الدلائلَ قد تتعاضدُ على شيء واحد، إلا أنَّ الأظهرَ أن المرادُ هو الأولُ.

الثالثة والعشرون بعد المئة: دونَ هذا من المرتبة[3]، أخذُ الإنسان حقَّه الذي ظُلم فيه بنفسه؛ لأنه حينئذٍ يتَّحد الناصرُ والمنصورُ، بخلاف المسألة قبلَها؛ لأن النّاصرَ غيرُ المنصور ثَمَّ، وهذا كاستيفاء السيِّدِ حقَّه الذي ظُلِمه من عبده بخروجه عن الطاعة، وكَرَدِّ الزوج زوجتَه الناشزةَ عن الطاعة بنفسه، وغيرِ ذلك، وأما إلزام الحكّامِ الظالمَ بالطاعةِ وإيفاءِ الحقِّ، فلا شك أنه نصرةٌ للمظلوم، والله أعلم.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «في الرتبة».

الرابعة والعشرون بعد المئة: دون هذا في المرتبة[1]، امتناعُ الإنسان من تسليم ما طُلب منه ظلماً إذا قدِرَ على ذلك، فإنه ليس بفعل، فيقرُبُ من لفظ النصر، وهذا يظهر له فائدةٌ كبيرة في بعض المسائل:

[مثاله][2]: أسيرُ العدوِّ إذا فادَوه على أن يعودَ إليهم بفدائه، فعند الشافعيِّ: يحرم العَوْدُ ولا يجب المال، وقيل: يلزمه العود أو المالُ على قول قديم لا يُعدُّ من المذهب[3].

أما المالكية ففي كتاب ابن حبيب: قال مُطَرِّف وابن الماجشون في أسيرٍ مسلمٍ بيد العدو، فأطلقوه على أنْ يأتيَهم بفِدَائه، فله أن يبعثَ بالمال إليهم، ولا يرجع هو، فإن لم يجد الفداء فعليه أن يرجع، فأما إنْ عُوهد على أن يبعثَ إليهم بالمال فلم يجدْه، فهذا يجتهد فيه أبداً، وليس عليه أنْ يرجعَ، وقاله أَصْبَغ[4].

ومن كتاب سُحْنُون[5]: قال عطاء والأوزاعي فيمن أسرَتْه الدَّيلمُ فأطلقوه بشرط أن يبعثَ إليهم بفداء؛ فإن لم يقدر فليرجع إليهم، فلم

---

(١) «ت»: «الرتبة».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢٤٣)، و«روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٨٢).

(٤) نقله النفراوي في «الفواكه الدواني» (١/ ٣٩٩).

(٥) «ت»: «ابن سحنون».

يقدر، لا يرجع إليهم[(١)]، ولكن على المسلمين أن يُفْدُوه[(٢)].

وقال سفيان: لا يرجع إليهم.

قال سُحنون: ومن أصحابنا من قال: لا يرجع، ويسعى في فدائه، ومنهم من يقول: يرجع، وقاله أشهب.

قال سحنون: وإنه لحسن، وربما تبين لي القولَ الآخر[(٣)].

وأما الحنابلة فقال بعضُ مصنِّفيهم: وإن أطلقوه بشرط أن يبعث إليهم مالاً، وإن عَجَز عنه عاد إليهم، لَزِمَهُ الوفاءُ، إلا أن تكون امرأةٌ فلا ترجع إليهم[(٤)].

وقال الخِرَقِيّ: لا يرجع الرجل أيضاً [إليهم][(٥)][(٦)].

فقد وُجِدَ الخلافُ في رجوعه إليهم، فلو أراد مَن منع الرجوع أن يقول: رجوعُه ودفعُ [المال][(٧)] إليهم ظلمٌ، فامتناعُه من ذلك نصرٌ للمظلوم الذي هو نفسُه، فيدخلُ تحتَ الحديث، لَبَعُدَ ذلك، وإنما

---

(١) أي: اشترطوا عليه الرجوع إنْ لم يقدر على الفداء، فله أن لا يرجع إليهم إن لم يقدر على الفداء.

(٢) «ت»: «فداؤه»، والأثر: رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٢٨٥٤)، عن عطاء.

(٣) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (١/ ٣٦٣).

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة (٩/ ٢٥٣).

(٥) سقط من «ت».

(٦) انظر: «مختصر الخرقي» (ص: ١٣٢).

(٧) زيادة من «ت».

ينبغي أن يؤخذَ حكمُ هذه المسألة من دليل آخرَ، فمن منعَ الرجوع ولم يوجب المالَ أخذَ بالقياس، وذلك أنّ ما اشترطوه عليهم فلا يجبُ الوفاءُ به في المال، ولا يجوز العَودُ[1]؛ لوجوب الهجرة من أرض العدو ومنعِ دخولِها على وجه الإذلال للمسلم.

وأما مِن ألزم الرجوعَ ودَفْعَ المالِ فله مأخذان:

أحدهما: الدلائل الدالة على الوفاء بالعهدِ ومنعِ الخيانة.

والثاني: المصلحة العامة في أنَّ العودَ وإرسالَ المالِ يوجبُ وثوقَهم بالمسلم وعقدِه وعهدِه، وذلك سببٌ لتيسير إنقاذ الأَسرى بدخولهم إلى بلاد الإسلام، وسعيهم بأنفسهم في خلاص مُهجتهم[2]، وهذه مصلحةٌ كبيرةٌ قويةٌ في باب إرسال المال.

وأما في العَودِ بالنفس، فلا يبعُدُ أنْ يُنظرَ فيه إلى المَذَلَّة[3] اللاحقة به بعد العود إليهم، وتُوازَنُ بهذه المصلحة التي ذكرناها، والله أعلم.

والمقصودُ من هذه المسائلِ بيانُ ما ينبغي أن يدخلَ تحت نَصرِ المظلومِ ورُتَبِهِ، وما يمكنُ أن يُستدلَّ به من ذلك أو يَبعُدَ، والله أعلم.

الخامسة والعشرون بعد المئة: في مرتبة أخرى أبعدَ، وذلك

---

(١) في الأصل: «ولا العود»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «مهجهم».

(٣) «ت»: «المفسدة».

أن الإنسانَ ظالمٌ لنفسه بالمعصية، ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[البقرة: ٢٣١]، ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[البقرة: ٥٧]، فردُّهُ نفسَه عن العمل بدواعي المعصية إلى إجابة داعي الشرع نصرٌ لها، وأُمِرنا بنصر المظلوم، فهذا يمكن أن يقال، إلا أنه يبعد أن يكونَ هو المرادُ من لفظ الحديث.

السادسة والعشرون بعد المئة: قد صحَّ في الحديث: «أُنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، قيل: نَصرتُهُ[١] مظلوماً، فكيف أنصره ظالماً؟ قال: «تمنعُهُ من الظلمِ، فذلك نصرُك إيَّاه»[٢].

والأمرُ بنصرِ المظلوم لاشكَّ في أن المرادَ به نصرُه مما ظُلم فيه، فلا يتأدَّى الفرضُ إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضي هذا التخصيصَ بوضعه، ولكنه معلومٌ ضرورةً، فلولم ينصرْه فيما ظُلِم فيه، ونَصرَهُ بوجوه أُخرَ لم يتأدَّ الفرضُ[٣]، وهذا مما يحلل[٤] عُقَدَ الظاهريةِ الجامدة، ويحقق اتباع ما يفهم من مقصود الكلام.

---

(١) «ت»: «قال أنصره».

(٢) رواه البخاري (٦٥٥٢)، كتاب: الإكراه، باب: يمين الرجل لصاحبه إنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، من حديث أنس ﷺ، وفيه: «فقال رجل يا رسول الله! أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً، كيف أنصره؟ قال: «تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره».

(٣) في «الأصل»: «ونصره بوجوده أجزى، ولو لم يتأدَّ الفرض»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «ويحل».

السابعة والعشرون بعد المئة: لا يحصل الامتثالُ إلا بما يسمى نصراً، والنصرةُ على مراتبَ، فما أدّى إلى ارتفاع الضرر وزوال المفسدة فلا شك في الاكتفاء به، كإزالة المنكر باليد.

والإنكار أيضاً باللسان نصرةٌ يُكتفى بها إذا عُجز عن الأولى، على ما جاء في الحديث الصحيح من رواية أبي سعيد الخُدري ـ رضي الله عنه ـ: «من رأى منكمْ مُنْكَراً فليغيِّرْهُ بيده، فإن لم يستطعْ فبلسانِهِ، فإن لم يستطعْ فبقلبِهِ، وذلك أضعفُ الإيمانِ»[1].

أما إذا حصل العجزُ عن الإنكار باللسان أيضاً، أو قام ما يُسقِطُ وجوبَه، فقد دلَّ الحديثُ المذكورُ أيضاً[2] على وجوب الإنكار بالقلب، وعلى إطلاق التغيير عليه؛ لأنه قسم التغييرَ إلى تغييرٍ باليد، وتغييرٍ باللسان، وتغييرٍ بالقلب، فاسمُ التغيير منطلقٌ على الجميع، فهل يكون نصرةً كما يكون تغييراً؟

الأقرب أنه لا ينطلق عليه اسمُ النصرة، فلا يكون هذا الحديث متناولاً له، ويُؤخَذ وجوبُه من حديث أبي سعيد المذكور، وعلى هذا يُحتاج إلى النظر في السبب الذي لأجله سُمِّيَ تغييراً ولم يسمَّ نصرةً.

[ويمكن أن يكون سببُ تسميتِهِ تغييراً: من جهة أنَّ النفسَ تدعو إلى عدم التغيير؛ إما للميل إلى الشَّهوات، أو لأن التغييرَ سببٌ لإثارة

---

(١) رواه مسلم (٤٩)، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.

(٢) «ت»: «آنفاً».

النفوس والخصومات، فإذا أنكر بقلبه كان مغيراً لحالة نفسه من الرضا بالمنكر أو الميلِ إلى عدم الإنكار إلى ضدِّ ذلك، فكان تغييراً من وجه.

وأما عدم تسميته نصرة؛ فلعدم تأثُّر فاعلِ المنكَرِ بالنسبة إلى الظاهر، وبالنسبة إلى المعنى أيضاً، فإنه لا أثر لتغيير قلبه بالنسبة إلى فاعل المنكر][1].

واعلمْ أنه يمكن أن يُردَّ إلى معنى النصرة، لكنْ بتأويل غامضٍ، فيه بُعدٌ عمّا يتبادَرُ الذهنُ إليه من النصرة، [ووجهه: أنه إذا لم ينكر بقلبه، فقد عَدِمَ إنكارَ المنكرِ من سائر الوجوه، وذلك سببٌ لعموم العذاب، فإذا أنكر بقلبه عند العجز عن غيره، فقد وُجد إنكارُ المنكر من وجه، فقد ينتفي السببُ الموجبُ لعموم العذاب، فينتفي العذابُ، فيكون نصرةً من هذا الوجه][2].

فإن قلت: فإذا سلَّمْتُ أن الإنكار باللسان نصرةٌ، فينبغي أن يحصُلَ الاكتفاءُ به، وإن قدر على الإنكار باليد.

قلت: إن سلمتَ أنَّ التاركَ لإزالةِ المفسدة بيده مع القدرةِ على ذلك ـ إذا أنكر باللسان ـ يسمى ناصراً، أخذتُ الترتيبَ من حديث

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

أبي سعيد الخُدَري، وأخذتُ الاكتفاءَ بالإنكار باللسان في محله من هذا الحديث، ومن حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

الثامنة والعشرون بعد المئة: النُّصرة من الظُّلم تارةً تكونُ قبل وقوعِه، وتارةً تكون حالَ وقوعه، وتارة تكون بعدَ وقوعه.

أما النصرة قبلَ الوقوع، فمثل ما إذا رأى ظالماً يطالِبُ إنساناً بماله ظُلْماً، وقد أَعَدَّ له آلةَ التعذيب على ذلك، فَنُصرتُه بالرفع[1] لهذه المفسدة، أن يقع نصُره قبلَ الوقوع.

وأما النصرة مع الوقوع، فمثل أن يراه قد باشر عقوبتَه فيمنَعه[2].

وأما النصرة بعد الوقوع، فمثاله: أن يظلمَهُ بأخذ مالٍ أو قذفِ عرضٍ، ويكون أخذُه للمال قد انقضى، فنصرته بإلزامه إيفاءَ حقه وإقامة الحدِّ على قاذفه، وكلُّ هذه واجباتٌ.

وقد ذكر بعضُهم في شرط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يغلب على ظنِّ الآمر أو الناهي أنّ المعروفَ لا يُفْعَل، وأن المنكرَ يقَعُ، قال: نحو أن يراه لا يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتُها، أو يُهيىءُ آلاتِ شربِ الخمر.

وهذا الذي ذكره إنما هو في أحد الأقسام التي قدمتها، وهو ما يسبق[3].

---

(١) «ت»: «بالدفع».

(٢) «ت»: «فيدفعه».

(٣) «ت» زيادة: «جميع أقسام الظلم».

التاسعة والعشرون بعد المئة: المظلومُ اسمٌ مشتقٌّ من الظلم، واسم الفاعل والمفعول المشتق إذا صادف حالَ قيامِ المشتق منه: حقيقةٌ، وقبل قيام المشتق منه: مجازٌ، وبعد قيام المشتق منه وانقضائه: فيه خلافٌ؛ هل هو مجاز أو حقيقة؟ وقد رُجِّحَ كونُه مجاز[اً].

فإن قلت: فقد ذكرتَ أنَّ النصرةَ من الظلم تارةً تكون قبل وقوعه، وقبلَ وقوع الظلمِ ليس بمظلوم حقيقةً على ما ذكرت، فلا يكون دفعُ الظلم عنه نصرةً للمظلوم حقيقةً؛ لأن نصرةَ المظلوم حقيقةً متوقفةٌ[1] على كونه مظلوماً حقيقةً بالضرورة، وإذا كانت[2] نصرتُه إياه مجازاً، فالأصل عدمُ المجاز.

قلت[3]: هذا سؤال أُوْرِد في هذه المسألة، فقيل: هذه الأزمنة، الماضي والحال والمستقبل إنما هي بحسب زمن إطلاق اللفظ المشتق، فعلى هذا يكون قولُه تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة: ٥]،

---

(١) «ت»: «تتوقّف»

(٢) في الأصل: «كان»، والمثبت من «ت».

(٣) في «ت»: «قلت: هذا الذي حكيناه من الانقسام إلى الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى الأوقات، إنما هو راجع إلى اللفظ الذي يطلق في أحد هذه الأوقات، ويحكم به على ذات بوقوع المشتق منه بها، وذلك بأن يقال: فلان ظالم أو سارق، فيختلف بحسب أوقات هذا القول بالنسبة إلى الماضي والحال والمستقبل، أما إذا لم يقع الحكم في وقت بإنصاف الذات بالمشتق منه نظراً إلى الأوقات، فلا، والإلزام على هذا أن يكون قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾... الخ

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾[المائدة:٣٨]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾[النور: ٢]، ونظائرها، مجازاتٍ باعتبار من اتَّصف بهذه الصفات في زماننا؛ لأنهم في المستقبل باعتبار زمنِ الخطاب عند النزول على رسول الله ﷺ، وعلى هذا التقدير تَسقط الاستدلالاتُ بنصوص الكتاب والسنة، فإنّ للخصم في كل صورة يدل عليها نصٌّ أن يقولَ: الأصلُ عدمُ التجوُّزِ إلى هذه الصورة، فيفتقرُ كلُّ دليلٍ[1] إلى دليل يدل على إرادة المجاز، وهذا خلافُ ما عليه الأمةُ.

وأجيب عنه: بأنّ[2] المشتقَّ قسمان:

أحدهما: محكوم به، وهو المراد بقولنا[3]: زيدٌ مشركٌ، أو سارقٌ، أو زانٍ.

والثاني: مُتَعلَّقُ الحكم، وهذا ليس هو المراد هاهنا، بل هو حقيقةٌ مطلقاً، فمن اتصف به في الماضي والحال والمستقبل تعلَّق به الحكم.

والله ـ سبحانه وتعالى ـ في تلك الآياتِ لم يحكمْ بشركِ أحد ولا زِناهُ ولا سرقتِهِ، وكذلك نظائرُها، وإنما حكم بالقطع والرجم والقتل، والموصوفون بتلك الصفات هم متعلَّقُ هذه الأحكامِ.

---

(١) «ت»: «صورة».

(٢) «ت»: «وتحرير هذا أن».

(٣) «ت»: «وهو المراد في هذه المسألة، وهو المراد بقوله».

فعلى هذا: المظلومُ متعلق الحكمِ؛ أي: متعلق وجوب النصرة، لا محكوم[1] به؛ أي: لم يحكم على أحد بأنه مظلوم، فيصدق حقيقةً [في][2] مَن اتَّصف به، [لكن اندراج هذا الحكم قبل الاتصاف بكونه مظلوماً يجب الأمر بنصر المظلوم السابق، وادعاء تناوله له بطريق المجاز، فحينئذٍ لابدَّ من دليل يدل على الحمل على هذا المجاز][3]، [واعلم أن هذا الجواب الذي حكيناه منقولٌ نقلاً لطيفاً طريفاً من بعض العلوم][4].

ومما يدلُّ على ثبوت هذا الحكم ـ أعني: وجوبَ دفعِ الظلم عند تهيُّؤ وقوعه ـ قولُه ﷺ: «المُسْلِمُ أخو المسلمِ لا يَظْلِمُهُ ولا يُسْلِمُهُ»[5]، فكيف ما كان فالحكم ثابت؛ إما بطريق وجوب النصرة، أو بطريق وجوب عدم إسلام الأخ المسلم.

الثلاثون بعد المئة[6]: النصرة التي تتعلق بالظلم الماضي هو بالحمل على الإيفاء الشرعي على حسب مَا يوجبُ الشرعُ من غُرمٍ أو حدٍّ أو غيرِهما، فإذا أسقطه المستحقُ الذي مضى الظلمُ له، فقد

---

(١) «ت»: «محكوماً».

(٢) سقط من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) سقط من «ت» ذكر رقم الفائدة، وجاء الكلام في هذه الفائدة موصولاً قبلها، وقد أثبت الرقم موافقاً لتسلسل أرقام الفوائد.

سقطتِ النصرة، فتنقطع دلالة هذا الحديث على ذلك، ومن لم يسقط حدَّ القذف بعفو المقذوف بعد بلوغ الإمام، فيجب أن يكون عنده دليلٌ[1] آخرُ، والله أعلم.

الحادية والثلاثون بعد المئة: إذا ثبت للابنِ على أبيه حَقٌّ بطريقٍ من طرق الثبوت، فأراد حبسَه به، فقد اختلفوا في ذلك، والقولُ بحبسه نصر للمظلوم[2] إذا كان الأب ظالماً بترك الوفاء، فيجب عملاً بالحديث، والذين أبَوا ذلك عارضوه بقاعدةِ وجوبِ البرِّ.

ولك أن تجعلَ هذا الدليلَ مع تلك الدلائلِ الدَّالة على وجوب البرّ من باب تعارُضِ العمومَين من وجه دون وجه؛ لأن وجوب نصرة المظلوم عامٌّ بالنسبة إلى الوالد[3] وغيرِه، ووجوب بر الوالد عام بالنسبة إلى ترك حبسه وغيره، فيحتاج إلى الترجيح، وقد ترجَّح العملُ بهذا الحديث، فإنَّ تحقُّقَ[4] الظلمِ مُتَصَوَّرٌ مضبوطٌ، وتحقيقُ ما يجب من البرّ ومقدارِه غيرُ منضبطٍ كانضباط هذا.

وأيضاً فالأب إما أن يلزمه بوجه من وجوه الإلزام التي تحثُّ على الوفاءِ دفعاً للضرر به[5]، أو لا.

---

(١) «ت»: «الدليل».

(٢) «ت»: «نصرة المظلوم».

(٣) «ت»: «الولد».

(٤) «ت»: «تحقيق».

(٥) «ت»: «لضرر ما يلزم به».

فإنْ أُلزمَ كالملازمة له والتَّرْسِيم، فهو حقيقةُ الحبس ومعناه، وربما تعيَّنَ[1] الحبسُ طريقاً، إنْ لم يُفِدْ غيرُه.

وإن لم يلزم بوجه من الوجوه ضاع الحقُّ، وتُرِكَ نصرُ المظلوم بالكلية، وهذا بعيدٌ من قواعد الشرع.

نعم ينبغي أن يتفاوتَ الحالُ في إلزام الولد له بين ما يفعل معه، وبين ما يفعل مع الأجانب؛ لمراعاة قاعدة البرّ، وهذه المسألة مفرَّعةٌ على المذهب المشهور في أنه ليس للأب أن يأخذَ من مال ابنه إلا مقدارَ ما يجب عليه من الإنفاق، والله أعلم.

الثانية والثلاثون بعد المئة: التَّسَبُّبُ إلى النصرة ـ إذا توقفت النصرةُ عليه ـ نصرٌ للمظلوم، فيدخلُ تحت ذلك إبداءُ العالم والمفتي الحكمَ الشرعيَّ الذي يحصل به نصرُ المظلوم، وهو من الواجبات عليه بشرطه، ويترتبُ عليه أنَّ كلَّ مظلومٍ نَصَرَهُ بقوله، فإنَّ ثوابَ النُّصرةِ له[2]، وهذا فضلٌ عظيم ومَنْقبةٌ عاليةٌ للعلماء، لاسيما الذين أسسوا القواعدَ من المُدَد المديدة والسنين[3] العديدة، ويقابلُه الخطرُ العظيمُ فيه على تقدير الخطأ، وكثيراً ما رأيتهم يستهينون في هذا بقولهم: الواجبُ في ذلك بَذْلُ الجهد، والخطأ بعد بذل الجهدِ معفوٌّ

---

(١) «ت»: «يتعين».

(٢) «ت»: «أن كل مظلوم نَصَر بقوله، فله ثواب النصر».

(٣) «ت»: «والمِئين».

عنه، وهذا صحيح، ولكنّ الشأن في بذل الجهد، فهاهنا تُسكَبُ العَبَرات.

وللتقصير أسبابٌ كثيرة، وبعضها قد يخفى، ومن أسبابها:

سرعةُ المبادرة إلى الفتوى قبل التأمُّل فيما لعله يَحتاج إلى التأمل.

وكذلك السرعة في الجواب قبل تأمُّلِ معنى الاستفتاء، والنظرِ في ألفاظه وما يحتمله.

وهذا الذي ذكرناه من الثواب إنما يكونُ للمصيب، والمخطىءُ الباذلُ للجهد معذورٌ مأجورٌ على اجتهاده لا غير، وكذلك من نظر واجتهد، ولم يتبيَّن له الحكم.

الثالثة والثلاثون بعد المئة: استدلوا على أنّ القضاءَ من فروض الكفايات[1] بالدلائل الدالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرُ المظلوم داخلٌ [تحت][2] هذه القاعدة، فالدليل على وجوبه دليلٌ على وجوب القضاء.

الرابعة والثلاثون بعد المئة: وهو في الدلالة على وجوب الإمامة الكبرى أقوى[3].

---

(١) «ت»: «الكفاية».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) جاء على هامش «ت»: «سقطت الرابعة والثلاثون بعد المئة، فلينظر».
قلت: هي الفائدة المشار إليها بالرقم «الثلاثون بعد المئة»، وقد تقدم التنبيه على ذلك.

الخامسة والثلاثون بعد المئة: كلُّ حقٍّ وجبَ على الإنسان بسبب ظلمٍ تعلَّقَ به، فحملُ الظالم على الخروج من ذلك الحق نصرةٌ للمظلوم، ويدخل تحته من تصرفات الحكام والولاة ما لا يحصى عددُه من أفراد المسائل، ونحن نذكر بعضَها، إن شاء الله تعالى.

وليس يخفى عليكَ إذا نظرت إلى تصرفاتِ الفقهاءِ فيما ذكروه من الأحكام، أنَّ بعضَ ما حكموا به استندوا فيه إلى قاعدة كليةٍ معلومةٍ عندهم، فلو سُئِلَ بعضُهم عن دليل خاص يرجع إلى نص، لم يستحضره، والذين لا يرجعون [إلا][1] إلى النصوص[2] قد لا يستحضرون اندراجَ المسألة المعينة تحت نص معين، فإنَّ استحضارَ كلِّ ما ينبغي كما ينبغي ليس من قدرةِ غير المعصوم من البشر، فإذن ذِكْرُ بعضِ ما ذكرناه، فيه فائدةُ التنبيه على هذا الاندراج.

وفيه أيضاً من الفائدة: أن بعضَه قد يقع فيه خلاف، فيَتنبه له؛ لينظر في سبب الخلاف.

وفيه أيضاً: أنه قد يحتاج إلى إثبات كونه ظلماً، فيتنبه لذلك؛ ليدلَّ عليه.

وفيه: أنه قد يقومُ في بعضه مانعٌ، أو يُتَوهَّمُ قيامُ مانعٍ، فيتنبه عليه.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) في الأصل: «المنصوص»، والمثبت من «ت».

السادسة والثلاثون بعد المئة إلى تمام المئتين:

[السادسة والثلاثون بعد المئة]: الدفنُ في الأرض المغصوبة ظلمٌ، وإخراج الميِّت منها نُصرةٌ للمالك.

[السابعة والثلاثون بعد المئة]: الممتنعُ من إخراج الزكاة ظالمٌ للمساكين، فإلزامُه إياه ـ ولو بالقتال إذا تعيَّنَ طريقاً ـ نصرةٌ لهم.

[الثامنة والثلاثون بعد المئة]: المفرِّطُ في إخراج الزكاة حتى يموتَ ظالمٌ، فإخراجها[1] من تَرِكَتِهِ نُصرةٌ للمساكين.

[التاسعة والثلاثون بعد المئة]: استيلاءُ الكافر على المسلم بإذلاله بالملك له ظلمٌ، وإزالةُ ملكِه عنه إذا أسلم نصرةٌ.

[الأربعون بعد المئة]: ومن هذا القَبيل: ما إذا شرطَ جاريةُ من قلعة لكافر، فأسلمت قبل الفتح، فيُعطى قيمتَها لهذا المأخذ.

[الحادية والأربعون بعد المئة]: التّدليسُ بالعيب على المشتري ظلمٌ، فإيفاء[2] حقه بردِّ رأس ماله عليه؛ إما باسترداد الثمن أو بالأرش في محلهما نصرةٌ.

وأمّا عند عدم التدليس، فلا يدخل في هذا الباب.

[الثانية والأربعون بعد المئة]: التفريقُ في البيع بين الأمِّ والولد

---

(١) في الأصل: «فإخراجه»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «فإيتاء».

[ظلمٌ][1] لها، أو له، أو لهما، ورفع هذا الظلم نصرةٌ.

[الثالثة والأربعون بعد المئة]: من[2] امتنع من قبض حقه إذا بُذِل له، حيث يجب عليه القَبول ظُلمٌ، وإلزامُه بقبضِه نصرةٌ.

[الرابعة والأربعون بعد المئة]: فإنْ لم يفعلْ، فقد يندرِج[3] قبضُ الحاكمِ عنه تحتَ اللفظِ.

[الخامسة والأربعون بعد المئة]: مَنْ وَجَبَ عليه حقٌّ مالي فامتنع من أدائه، فبيعُ الحاكم لإيفاء الحق [من هذا القَبيل][4]، نصرٌ[5] للمالك.

[السادسة والأربعون بعد المئة]: إذا امتنع الشَّريكُ من العَمَارة لغير عذر، حتى يشهد إضراراً لشريكه فهو ظلمٌ، وكذلك تعطيلَه المنفعةَ بغير[6] غَرَضٍ سوى الضرر.

[السابعة والأربعون بعد المئة]: تبرعاتُ المفلس بعد الحَجْر إتلافٌ؛ لتعلقِ حقِّ الغرماء، فهو[7] ظلم، فردُّها نصرةٌ.

---

(١) سقط من «ت».

(٢) في الأصل: «وأما تعيين من»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «يدرج».

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «نصرة».

(٦) «ت»: «لغير».

(٧) «ت»: «فهي».

[**الثامنة والأربعون بعد المئة**]: [من أحاط][1] الدينُ بماله ـ وإن لم يُحْجَرْ عليه ـ فتبرعاتُه فيها إذْهابُ حقِّ الغرماء، فَمَنْ يردُّها أدرجه تحت اللفظ؛ لأنه مساوٍ لما بعد الحجر في معنى المنع من إتلاف أموال الغرماء من غير فرق، وتوقيف ذلك على أمر آخر، وهو حجر الحاكم، يحتاج إلى دليل على اعتبار هذا الوصف الزائد.

[**التاسعة والأربعون بعد المئة**]: مخالفةُ الوكيلِ في الشراءِ أو البيعِ من هذا القَبيل، فردُّ تصرفِه نصرةٌ.

[**الخمسون بعد المئة**]: الشافعيُّ ـ رحمة الله عليه ـ يوجِبُ ضمانَ المغصوبة بأقصى القِيَم من حينِ الغصب إلى حينِ التَلَفِ[2]، فحبسُ العينِ في تلك المدة على المالك عن ملكه تفويتٌ لِمَا زاد من القيمة عليه، وهو ظلمٌ، فإلزامُه بما زاد من القيمةِ بعد الغصب نصرةٌ، فله أن يستدلَّ بالحديث.

[**الحادية والخمسون بعد المئة**]: الحيلولةُ بين المالك وملكِه بغير وجه[3] شرعيٍّ ظلمٌ، فمن يقولُ بإيجاب القيمة بالحيلولة فقد يُدرِجُه تحتَ اللفظِ.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) انظر: «المهذب» للشيرازي (١/ ٣٦٨)، و«المجموع شرح المهذب» للنووي (٩/ ٣٥٢).

(٣) «ت»: «عوض».

[الثانية والخمسون بعد المئة]: المسابقةُ على الخيل جائزةٌ[1]، وبعثُها إلى غايةٍ لا تحتمِلُها ظلمٌ.

[الثالثة والخمسون بعد المئة]: إزالةُ ما يُحْدِثُه الغاصبُ في الأرض المغصوبة من بناءٍ وغراسٍ، من هذا القبيل.

[الرابعة والخمسون بعد المئة]: من وجبَ عليه أداءُ أمانة فأخَّره من غير عذر، فهو ظلمٌ، وإلزامُه الأداءَ نصرةٌ.

[الخامسة والخمسون بعد المئة]: ومن ذلك ضمانُ الحيلولة إذا خرج المغصوبُ عن يد الغاصب.

[السادسة والخمسون بعد المئة]: وضمان الحيلولة إذا أقرَّ بِعَيْنٍ لزيد، ثم أقرّ بها لعمرو، عند من يوجب غرمَ القيمة لعمرو[2]؛ للحيلولة بين المالك وملكِه بسبب الإقرار الأول.

[السابعة والخمسون بعد المئة]: وضمانُ الحيلولة إذا أحبلَ جاريةَ الأجنبيِّ بالشُّبهة مادامت حاملاً على مذهب من يراه[3].

[الثامنة والخمسون بعد المئة]: وضمانُ الحيلولةِ إذا وَطِىءَ

---

(١) قال القرطبي: لا خلاف في جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب، وعلى الأقدام، وكذا الترامي بالسهام، واستعمال الأسلحة؛ لما في ذلك من التدريب على الحرب. انظر: «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٧٢).

(٢) انظر: «الفروع» لابن مفلح (١٠/ ٣٤٧).

(٣) انظر: «المغني» لابن قدامة (٥/ ١٥٦).

الأبُ جاريةَ ابنهِ وأحبَلَها عند من لا يرى بنفوذ الاستيلاد[1]، ويمنع بيعَها مادامت حاملاً.

[التاسعة والخمسون بعد المئة]: تضمينُ المستأجر إذا تعدَّى.

[الستون بعد المئة]: والمؤدب إذا تعدَّى، والصانعُ كذلك.

[الحادية والستون بعد المئة]: وإحبال الأب جارية ابنه من هذا القبيل.

[الثانية والستون بعد المئة]: العدلُ بين الزوجات في القَسْم واجبٌ، وتركه ظلمٌ، وإلزامُه العدلَ نصرةٌ.

[الثالثة والستون بعد المئة]: وأما استيفاؤه حقَّ نفسه، فقد تكلمنا عليه.

[الرابعة والستون بعد المئة]: عَضْلُ الوليِّ المرأةَ بعد طلبها النكاحَ لكفءٍ[2] ظلمٌ، فتزويجُ الحاكمِ نصرةٌ.

[الخامسة والستون بعد المئة]: التغريرُ بالعيب في النكاح محرَّمٌ مع العلم بالعيب، فإذا تعلَّقَ به ضررٌ بغرامة المَغْرورِ بشيء فقد ظلم، وإثباتُ الرجوع على الغَارِّ بما غَرِمَ حيثُ يقالُ به نصرةٌ، وذلك كالتغرير بالحرية.

[السادسة والستون بعد المئة]: وفاسخ النكاح بالعيب المقارن

---

(١) انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٤٤٤).

(٢) في الأصل: «الكفؤ»، والمثبت من «ت».

للعقد سبيله غرم المهر، ومن لا يوجب الرجوعَ في مثل ذلك فلِمُعَارِضٍ.

[السابعة والستون بعد المئة]: المغرور بحرية الأمة إذا عَلِقَتْ[1] منه قبل معرفته بالرقِّ، فالولد حرٌّ، وعليه قيمتُهُ باعتبار يومِ الولادة، ويَرجعُ بها على الغارِّ.

[الثامنة والستون بعد المئة]: ونقل بعضُ مصنِّفي الشَّافعيةِ الإجماعَ؛ أعني: في الرجوع[2]، والتزامُ الرجوعِ عليه لارتكابه الظلمَ بالغرور المؤدِّي إلى الإضرار بالواطىءِ[3] نصرةٌ للمظلوم.

[التاسعة والستون بعد المئة]: إذا وَطىء الأبُ جاريةَ الابنِ وأحبَلَها، فالظاهر من الأقوال عند الشافعية[4] رحمهم الله: ثبوتُ الاستيلاد، فتلزمُه قيمتُها، وفي قيمة الولد وجهان.

وإن لم يثبتِ الاستيلادُ لزِمَه قيمةُ الولد، إن انفصل حياً باعتبار قيمته[5] يومَ الانفصالِ[6]، فهذه المسائلُ تتبع[7] ظلمه بالوطء المحرَّمِ

---

(١) عَلِقَت المرأةُ: حبلتْ. انظر «القاموس المحيط» للفيروز أبادي (ص: ١٢٧٦)، (مادة: علق).

(٢) انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (١٢/ ٣١٢ ـ ٣١٣).

(٣) في الأصل: «بالوطء للمظلوم»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «الشافعي».

(٥) في الأصل: «قيمة»، والمثبت من «ت».

(٦) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ١٨٨).

(٧) «ت»: «يمنع».

الموجبِ للإضرار بالغير، فالتغريمُ نصرةٌ.

[السبعون بعد المئة]: وأما لزومُ قيمةِ الولد في غير مسألة الأب حيث لا يكون الوطء محرماً، فليس من هذا القبيل.

[الحادية والسبعون بعد المئة]: الإكراهُ على الطلاق والعتاق وسائر ما [لا](1) يلزم المُكْرَهَ ظلمٌ، فمن يرفع حكمَه يُدْرِجُه تحت اللفظ.

[الثانية والسبعون بعد المئة]: إذا امتنع المُولي بعد المدَّة من الطلاق أو الفيئة، فنصرةُ المرأة بإلزام فُراقِها منه نصرةٌ.

[الثالثة والسبعون بعد المئة]: حبسُ نفقات الحيوان ظلمٌ، فالتزام(2) ذلك الإيفاء بذلك الحقِّ نصرةٌ لها.

[الرابعة والسبعون بعد المئة]: إقامةُ الإمام جلاَّداً كافراً يستوفي الحدودَ من المسلمين تسليطٌ للكافر على المسلم، يُمنع منه لذلك(3)، ويكون ظلماً، والمنعُ منه نصرةٌ.

[الخامسة والسبعون بعد المئة]: استعانة الإمام بالكفار(4) على قتال البُغَاة، تسليطٌ للكافر على المسلم، وقد مُنع، وهو ظلمٌ.

[السادسة والسبعون بعد المئة]: التعدّي في استيفاء القصاص

---

(١) سقط من «ت».

(٢) في الأصل: «فإلزام»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «ذلك»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «بالكافر».

فوق القدر المستحق مما يوجب لحوقَ ضررٍ زائدٍ بالمقتصِّ منه، كقتله بسيف مسموم مثلاً، ظلمٌ.

[السابعة والسبعون بعد المئة]: توكيلُ من لا يُحْسِنُ استيفاءَ القَصاصِ تسبب إلى إضرار[1] غيرِ مستحق.

[الثامنة والسبعون بعد المئة]: كل جَناية على الأطراف ظلمٌ، فإيجابُ القصاص نصرةٌ.

[التاسعة والسبعون بعدالمئة]: وأما إيجابه على الأنفس بالقتل، ففي دخولِها تحت هذا المعنى نظرٌ، فليتأَمَّلْ.

[الثمانون بعد المئة]: حفرُ البئرِ في مَحلِّ العُدْوانِ حيثُ يَحرُمُ ذلك ظلمٌ.

[الحادية والثمانون بعد المئة]: ويدخل تحته من إيجاب الضمان مسائلُ.

[الثانية والثمانون بعد المئة]: الأسباب الموجبة للتعزير لحقِّ الآدمي، بإقامة التعزير نصرةٌ للمظلوم، فيجب عند طلبه، فلا[2] يدخل تحت ما نحن فيه التعزيرُ لحقِّ الله تعالى.

[الثالثة والثمانون بعد المئة]: المرتدُّ تلزمه غرامةُ[3] ما أَتْلَفَ في

---

(١) في الأصل: «الإضرار»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «ولا».

(٣) «ت»: «غرم».

حال ردَّته إذا أسلم عند الشافعية رحمهم الله[1]، فيندرج تحت نصرةِ المظلوم، ومن أبى ذلك فلمعارض[2].

[الرابعة والثمانون بعد المئة]: [أخذُ][3] الباغي مالَ العادل، والعادلِ مالَ الباغي ظلمٌ؛ لأنَّ البغيَ لا يُبيح المالَ.

[الخامسة والثمانون بعد المئة]: إذا وقعت الخصومةُ بين مسلمٍ وذمي، فحكمُ الحاكم بينهما رفعٌ لظلم الظالم منهما، فيجب.

[السادسة والثمانون بعد المئة]: شرط الشافعية للبغاة شروطاً لا يُثبتون حكمَ البغي إلا بها[4]، فإذا اختلّت بعضُ تلك الشروطِ أوجبوا الضمانَ بالإتلاف؛ لكونه ظلماً، إلا أنّ هذا لا يتمُّ إلا بعد إثبات تلك الشروط بأدلتها[5].

[السابعة والثمانون بعد المئة]: قتالُ البغاة قتالٌ لدفع المفسدة مع قيام المانع، وهو الإسلام، فنشأ من هذا اعتبار الفقهاء لكيفيات في قتالهم[6]، فالخروج عنها ظلم، وإلزامُ ما يترتب عليها نصرةٌ للمظلوم.

---

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢٢٤).

(٢) في الأصل: «ومن أبى ذلك فللمعارض أسباب»، والمثبت من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) فقالوا: يعتبر فيهم ثلاثة شروط: الشوكة، والتأويل، ونصب إمام فيما بينهم. انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٤١٥).

(٥) في الأصل: «بدليله»، والمثبت من «ت».

(٦) منها: ألا يتبع مدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يغنم لهم مالٌ، =

ويدخل تحت هذا مسائل[1]:

[الثامنة والثمانون بعد المئة]: قتالُ الإمام مع البُغاةِ قد يدخل في نصرة المظلوم، وسيأتي ما يشير إليه النظر فيه، [واستخلاص الحقوق فيه ما هو][2].

[التاسعة والثمانون بعد المئة]: أعوانِ الحاكم في تنفيذ أحكامه نصرة للمظلومين، وإقامتهم[3] فرضٌ إذا تعيَّنت.

[التسعون بعد المئة]: حاكمان حضرا مجلسَ حكميهما، فاختلف مذهباهُما في قتلِ إنسانٍ مثلاً؛ كالزنديق بعد إسلامه، فمبادرةُ من يعتقد عصمتَه بالإسلام إلى الحكم بعصمته، قبل أن يحكمَ مخالفُه بقتله، دفعٌ للظلم عنده، فهو نصرة.

[الحادية والتسعون بعد المئة]: [إقامة الشهادة على الظالمين بالإنكار، يدخل تحت نصرة المظلوم][4].

[الثانية والتسعون بعد المئة]: إعلامُ الشَّاهدِ بشهادته لمستحق

= ولا تسبى لهم ذرية، وغير ذلك. انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٤٢١)، و«المغني» لابن قدامة (٩/ ٦).

(١) في الأصل: «المسائل»، والمثبت من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «فإقامتهم».

(٤) سقط من «ت».

الحق إذا لم يكن عالماً بأنه يشهد له عندما ينكر المدعى عليه، نصرةٌ للمظلوم، فيجب.

[الثالثة والتسعون بعد المئة]: وكذلك شهادة الحِسْبة فيما يتعلق بحق الآدمي عند الحاكم.

[الرابعة والتسعون بعد المئة]: كلُّ حق [لآدمي][1] وجب تقديمُه، فتأخيرُهُ ظلمٌ، وكذا عكسُهُ.

[الخامسة والتسعون بعد المئة]: المظلوم أعمُّ من كونه آدميّاً أو غيرَه، فتحميل الدَّابةِ ما لا تحمِلُه ظلمٌ.

[السادسة والتسعون بعد المئة]: للشارع أحكام في ذبح الحيوان المأكول، قال ﷺ: «إذا قتلتُمْ فأحسنُوا القِتْلة، وإذا ذبحتُم فأحسنُوا الذِّبْحة، وليحدَّ أحدُكُمْ شفرتَهُ، ولْيُرِحْ ذبيحتَهُ»[2]، فكلُّ خروجٍ عن تلك الأحكام ظلمٌ.

[السابعة والتسعون بعد المئة]: الحيوان الذي لا يؤكل، ولا ضرر فيه، ولم يؤمر بقتله، الأقربُ تحريمُ قتله، والرافعي ـ رحمه الله ـ في كتاب «الحج» قسم الحيوان الذي ليس أصله[3] مأكولاً على أضرُب:

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) رواه مسلم (١٩٥٥)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، من حديث شداد بن أوس ﷺ.

(٣) «ت»: «قسم الحيوانات التي ليس أصلها».

منها: ما يستحب قتلُها للمُحْرِم وغيره، وهي المؤذيات بطبعها نحو الفواسقُ الخمسُ.

ومنها: الحيوانات التي فيها منفعة ومضرة، كالفهد والصَّقر والبَازِي، فلا يستحبُ قتلُها؛ لِمَا يُتوقعُ من المنفعة، ولا يكره؛ لما يخاف من المضرة.

ومنها: التي لا يظهر فيها منفعة ولا مضرة، كالخنافس والجُعلان والسَّرطان والرَّخمةُ[1] والكلب الذي ليس بعقور، فيكره قتلها[2].

فجعل هذا من قبيل المكروه لا غير.

[الثامنة والتسعون بعد المئة]: قتل الكافر للمسلم ظلم، فلو تبارز مسلم وكافر، وأراد الكافرُ قتلَه بعد إثخانه[3] مُنِعَ منه.

[التاسعة والتسعون بعد المئة]: ولو شرط الكفَّ عنه إلى حينِ القتلِ فالشرطُ باطلٌ، نصَّ على معناه بعضُ مصنفي الشافعية[4].

[الموفية مئتين]: الغيبة ظلم للمغتاب، فالردُّ لها، والقيام بِنَصرِه، نصرةٌ للمظلوم.

---

(١) الرَّخـمُ: طائرٌ معروف، واحـدُه: الرَّخمـةُ. انظر «القـاموس المحيط» للفيروزأبادي (ص: ١٤٣٦)، (مادة: رخم).

(٢) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٧/ ٤٨٨ ـ ٤٨٩).

(٣) في الأصل: «إيجافه»، والتصويب من «ت».

(٤) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢٣٧).

الأولى بعد المئتين: من أعظم نصرةُ المظلومين فِكاكُ الأسرى[1] المسلمين من أيدي العدو؛ إما بالجهاد أو بالفداء، وقد أَعْظَمَ العلماءُ ذلك، وإنه لعظيمٌ.

فعند الشافعية وجه: أنه كدخول الكفار بلاد الإسلام[2]، فعلى هذا يصيرُ الجهادُ فرضَ عين، ويجبُ النَّفيرُ العام، وينحلُّ حَجْر السادة على الأرقاء، على الوجه الذي فُصِّلَ في مسألة نزول الكفار بلاد الإسلام.

وروى أَشْهَبُ عن مالك أنه قال: ويجب على المسلمين فِداءُ أُساراهم بما قدروا عليه، كما يجب عليهم أن يقاتلوا حتى يستنقذوهم.

وقال أَصْبَغ، عن أشهب، عن مالك: وإن لم يقدروا إلا على فدائه بكل ما يملكون، فذلك عليهم[3].

الثانية بعد المئتين: قتال الكافر للمسلم ظلم، فإذا تبارز كافر ومسلم فخيف على المسلم، فهل يُعان؟

اختلفوا فيه؛ فأجاز الشافعيةُ ـ رحمهم الله ـ قتلَ الكافر إذا لم يكن شرطَ الكفَّ عنه[4].

---

(١) «ت»: «أسرى».

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ٨٩).

(٣) وانظر: «القوانين الفقهية» لابن جزي (ص: ١٠٢).

(٤) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢٣٧).

وأمّا المالكية فاختلف قولُ سُحْنُون: إذا بارز مشركاً فخيف عليه، هل يُعان؟ فقال: لا يُعانُ، وقال: لا بأس أن يُعانَ[1]، ولا يقتل الكافر؛ لأن مبارزته كالعهد أن لا يقتلَه إلا واحدٌ.

وذكر[2] ابنُ حبيب أيضاً الخلافَ، وقال[3]: لا بأس أن يُعضد إذا خِيْفَ عليه الغلبة، وقيل: لا يُعْضَد؛ لأنه لم يُوفِ بالشَّرطِ.

قال: ولا يعجبنا[4]؛ لأن العِلْج إذا أَسرَهُ فحقٌّ علينا أن نستنقذَهُ إذا قدرنا[5] [6].

وقد ضرب شيبة رِجْل عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب في المبارزة فقطعها[7]، فكرَّ عليه حمزةُ وعليٌّ فاستنقذاه من يده[8].

الثالثة بعد المئتين: إذا بارزَ المسلمُ الكافرَ، وشرَطَ الكافرُ الكفَّ

---

(١) في الأصل: «يعين»، والتصويب من «ت».

(٢) في الأصل: «ويذكر»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «فقال».

(٤) في النسخ الثلاث: «يثخنا»، والتصويب من المصادر الآتية.

(٥) في الأصل: «قدر»، والتصويب من «ت».

(٦) انظر: «الإكليل» لابن المواق (٣/ ٣٥٩)، و«حاشية الدسوقي» (٢/ ١٨٤)، و«منح الجليل» للشيخ عُلَيش (٣/ ١٦٧).

(٧) «ت»: «وقطعها».

(٨) رواه الحاكم في «المستدرك» (٤٨٨٢)، وصححه، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣/ ٢٧٦)، وغيرهما من حديث علي ﷺ.

عنه إلى انفصال القتال، فأُثْخِنَ المسلمُ، فقد انقضى القتال، فيُمنع منه، هذا مقتضى كلامِ بعضِ مصنفي الشافعية رحمهم الله[1].

الرابعة بعد المئتين: قال سُحْنُون: ولو أنَّ ثلاثة أو[2] أربعة بارزوا مثلَهم، جاز معونةُ بعضِهم بعضاً، مثل أن يفرُغَ أحدُهم من صاحبه من الكفار، فلا بأس أن يعينَ أصحابَه، ودليلُه: ما ذُكِرَ في مبارزة الثلاثةِ [الثلاثةَ][3] يوم بدر[4].

الخامسة بعد المئتين: المماثَلةُ التي يعتبرها مالك والشافعي ـ رضي الله عنهما ـ في القصاص، وكيفيَّـته[5] أن يُفعَل في الجاني ما فَعل بالمَجني عليه[6]، ويخالفهم فيها أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فلا يرى القَوَدَ إلا بالسيف[7]، ويمكن[8] أن يستدِلَّ بالحديث على رعايتها بأن يقال: الألمُ الحاصل ببعض[9] تلك الصفات فوقَ الألمِ الحاصل

---

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢٣٧).

(٢) «ت»: «و».

(٣) سقط من «ت».

(٤) انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٣١١)، و«القوانين الفقهية» لابن جزي (ص: ٢٢٧).

(٥) في الأصل و«ب»: «وكيفية»، والمثبت من «ت».

(٦) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٣٢٢).

(٧) انظر: «الهداية» للمرغيناني (٤/ ١٦١).

(٨) في الأصل «هل»، والتصويب من «ت».

(٩) «ت»: «لبعض».

[بالقود بالسيف، فما أنزله القاتلُ بالمقتول من الألم الزائد ظلمٌ للمقتول، فإذا أنزل به ما يقابله في جرأته فقد نصر فيه][1].

والمخالف إمّا أن يَمنعَ عدمَ النصرة بعد القتل بالسيف، أو يقيم دليلاً على اعتبار القدر الزائد، ويدخل تحت هذه القاعدة مسائلُ.

السادسة بعد المئتين: اختلفوا على [الجناية على][2] العبد فيما دون النفس، على مذاهب:

أحدها: أرشُ ما نَقَصَ من قيمته فقط، وربما عُبِّر عن القيمة بالثمن، فقيل: ما نقص من ثمنه، وهذا مروي عن الحسن[3]، [ومن طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزُّهْري: أن رجالاً من [العلماء][4] ليقولون: العبيد والإماء [سلع][5] يبلغ فينظر ما نقص ذلك من أثمانهم[6]، وهذا مذهب الظاهرية][7][8].

---

(١) في الأصل و«ب»: «ينزل بالقاتل أنزله بالمقتول، فإن القدر الزائد من الألم ظالم للمقتول، فإذا نزل مايقابله في جزائه فهل ينصر فيه؟»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل: «الخيار في»، والمثبت من «ت».

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٧٢٣٠)، عن الحسن في حر أصاب من عبد شيئاً، قال: يرد على مولاه ما نقص من ثمنه.

(٤) بياض في الأصل و«ب»، والمثبت من «مصنف عبد الرزاق».

(٥) زيادة من «ب».

(٦) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨١٤٢).

(٧) سقط من «ت».

(٨) انظر: «المحلى» لابن حزم (٨/ ١٥٠).

وثانيها: أن خَراجَ العبدِ من قيمته كخراج الحرِّ من ديته، فعلى هذا في كل واحد من عينه ويده ورجله نصفُ قيمته، ورُوي هذا عن عمر ـ ﷺ ـ من طريق عبد الرزاق، عن ابن جُرَيج، عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عن أبيه: أن عمر بن الخطاب ـ ﷺ ـ قال: وعَقْلُ[1] العبد في ثمنه كعقل الحر في ديته[2].

ورُوي أيضاً عن علي بن أبي طالب ﷺ[3].

[و][4] الروايةُ عن عمر منقطعةٌ فيما بين عمر بن عبد العزيز وعمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ؛ إذ لم يلْقَه[5]، ولعلّه اشْتُهِر عندهُ[6] فنقله.

ومن طريق عبد الرزاق، عن مَعْمَر، عن سعيد بن المُسَيِّب قال: جِراحاتُ العبيد في أثمانهم بقدر جِراحات الأحرارِ في دِيَاتِهم[7].

---

(١) عَقَلَ القتيلَ: وَداه. انظر: «القاموس المحيط» للفيروز أبادي (ص: ٩٣١)، (مادة: عَقَل).

(٢) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨١٥٠).

(٣) انظر: «معرفة السنن والآثار» للبيهقي (٦/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٤) زيادة من «ت».

(٥) انظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (٤/ ٣٦).

(٦) «ت»: «عندهم».

(٧) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨١٤٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٧٢٢٨).

قال بعضُهم[1]: وهو قول الشَّعْبي والنَّخَعِيّ وعمرَ بن عبد العزيز والشافعي وسفيان الثَّوري والحسن بن حي[2] وشُرَيْح، إلا أنَّ الحسن قال: إنْ بَلغ فيه جميعَ القيمة لم يكن له إلا أن يسلِّمَه ويأخذَ قيمَتَه، أو يأخذَ ما نقصه[3].

وثالثها: مذهب مالك رحمه الله تعالى: أن الواجب في جراحه[4] ما نقصه بعد بُرْئه إلا في أربع جراحات: المُوضِحة[5] والمَأْمُومة[6] والجَائِفَة[7] والمُنَقِّلة[8]، فإن الواجبَ فيها من قيمته[9] بمنزلتهنَّ من دية الحر، هذا هو المعروف من مذهبه[10].

---

(١) هو ابن حزم.

(٢) في الأصل و«ب»: «الخزرجي»، والمثبت من «ت» و«المحلى» لابن حزم.

(٣) انظر: «المحلى» لابن حزم (٨/ ١٥١) وعنه نقل المؤلف رحمه الله هذه المسألة.

(٤) «ت»: «جراحته».

(٥) المُوضحة: الشجَّةُ التي تُبدي وَضَحَ العظام، أي: بياضه. انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (ص: ٢٢٤)، (مادة: وضح)، و«المطلع» لابن أبي الفتح (ص: ٣٦٧).

(٦) شجَّةٌ مأمومة: بلغتْ أمَّ الرأس. انظر: «القاموس المحيط» للفيروز أبادي (ص: ٩٧١)، (مادة: أمم).

(٧) الجائفة: طعنةٌ تبلغُ الجوف. انظر: «القاموس المحيط» للفيروز أبادي (ص: ٧١٨)، (مادة: جوف).

(٨) المُنَقِّلَة كمحدِّثة: الشجَّةُ التي تنقّل العظم، أي: تكسره حتى يخرج منها فَرَاشُ العِظام. انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (ص: ٩٥٩)، (مادَّة: نقل)، و«أنيس الفقهاء» (ص: ٢٩٤).

(٩) في الأصل: «قيمتها»، والمثبت من «ت».

(١٠) انظر: «مواهب الجليل» للحطاب (٦/ ٢٤٧).

وقد رويَ عن مالك فيما حكى ابنُ حزم: إذا قطع يدي[1] عبد أو فَقَأَ عينَه، أُعتق عليه، وغَرِم قيمتَه كاملةً لسيده[2]، وهذه المسألة إحدى المسائل التي اختارها المُزَنِيّ للرد على مالك فيها، وهي[3] ثلاثون مسألةً جمعها في كتاب، وأجابه عنه من المالكية أبو بكر الأَبْهَري[4] وأبو محمد عبد الوهاب القاضي[5] رحمهم الله تعالى.

ورابعها: أن جِراحَ العبدِ في قيمته كجراح الحرِّ في ديته إلا أن تبلغَ قيمةُ العبدِ عشرةَ آلاف درهمٍ فصاعداً، أو تبلغَ قيمةُ الأمَةِ خمسةَ آلافِ درهمٍ فصاعداً، فلا يبلغُ بأرش تلك[6] الجراحة مقدارها من دية الحرِّ أو الحرة، لكن يحطُّ من ذلك [قيمتَها][7] وحصتها من عشرة دراهم في العبد، وحصتها من خمسة دراهم في الأمة، إلا أن يكون

(١) «ت»: «يد».

(٢) انظر: «المحلى» لابن حزم (٨/ ١٥٢). وانظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٨/ ١١٢).

(٣) في الأصل «وهو»، والتصويب من «ت».

(٤) انظر: «الفهرست» لابن النديم (ص: ٢٨٣)، و«الديباج المذهب» لابن فرحون (ص: ٢٥٧).

(٥) انظر: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٢/ ٦٩٢). وممن ردّ على المزني في هذه المسائل الإمام الفقيه أبو الفضل بكر بن العلاء القشيري المتوفى سنة (٣٤٤ هـ)، كما في «الديباج المذهب» لابن فرحون (ص: ١٠٠).

(٦) في الأصل: «تألم»، والتصويب من «ت».

(٧) سقط من «ت»، وكذا من المطبوع من «المحلى» لابن حزم.

قطعَ أذناً فَبرِأ، أو نتفَ حاجباً فَبرِأَ، ولم ينبت، فليس فيه إلا ما نقصه، وهذا محكيٌّ عن أبي حنيفةَ رحمة الله عليه.

فإن بلغ من الجناية على العبد ما لو جنى على حرٍّ لوجب فيه الديةُ كلُّها، فليس له إلا إمساكُهُ كما هو، ولا شيء له، أو إسلامُه إلى الجاني، وأخذ جميع قيمته، ما لم تبلغْ عشرةَ آلافِ درهمٍ فصاعداً، فليس له إلا عشرةُ آلافِ درهم غيرَ عشرةِ دراهم، وفي الأمةِ نصفُ ذلك، وقد نُقل في المسألة غيرُ هذه الأقاويل التي ذكرناها[1].

أما القول الأول ـ وهو تضمين الجراحات بما نقص من القيمة مطلقاً ـ فظاهر، وطريقُ الاستدلالِ عليه من الحديث أن يقالَ: قد عُلِمَ جزماً أن مقصودَ التضمين في الجنايات على الأموال جبرُ ما فات على المالك بالجناية، والجبرُ يقتضي[2] المماثلةَ والمساواةَ، فما نقص أو زاد فهو ظلم؛ إما للمالك أو للجاني، فحينئذ نقول: لو كانت جراحُ العبدِ من قيمته كجراح الحرِّ من ديته، لزم إما الظلم للمالك أو الجاني.

بيانُ الملازمة: أنه إذا لو قَطعَ يدَ عبدٍ يساوي مئةً[3]، فنقَصَ من قيمته ثلاثون، فإيجابُ الخمسين مع حصول الجبر بثلاثين ظلمٌ

---

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم (٨/ ١٥٢)، وعنه نقل المؤلف رحمه الله مذاهب العلماء التي ذكرها.

(٢) «ت»: «والجبر مقتضى».

(٣) «ت»: «يساوي من قيمته»، وكتب في الهامش: «لعله خمسين».

للجاني، ولو نقص من قيمته ستون، فالاكتفاء بخمسين في جبر ما نقص على المالك ظلم له، وإذا كان ظلماً وَجَبَ أن يُمنعَ بالنص، وهو الأمر بنصر المظلوم، وهذا قياس جليٌّ جداً، فالقاعدةُ ـ وهي أن المقصودَ بالضمان جبرُ المالية الفائتة على المالك ـ معلومةٌ جزماً[1]، فلا ينبغي أن يُخرَجَ عن هذا إلا بمانع من النصوص يمنع منه.

وابن حزم يدَّعي أن [قولَ][2] من قال: جراح العبد في قيمته كجراح الحر في ديته قولٌ لا دليلَ عليه، لا من قرآن ولا من سُنَّة [ولا من رواية][3] فاسدة[4].

[قلت][5]: وأما الأقيسة الشَّبْهِية، وردُّ هذا القياس الجلي بها، فمشكل.

السابعة بعد المئتين إلى تَمامِ العاشرةِ بعدَها: قدْ ذكرنا الحكم[6] في تحاكُم المسلمِ والذمّي إلى حاكم المسلمين، وأنه يجب دفعاً للظلم، وهذا عند الشافعية.

أما تحاكم الذمي مع أهل دينه، ففي وجوب الحكم بينهما قولان

---

(١) في الأصل: «معلومة جبرها»، والتصويب من «ت».
(٢) زيادة من «ت».
(٣) زيادة من المطبوع من «المحلى».
(٤) «ت»: «ثابتة»، وانظر: «المحلى» لابن حزم (٨/ ١٥٣).
(٥) زيادة من «ت».
(٦) في الأصل: «أن الحكم»، والمثبت من «ت».

عند الشافعية، الصحيحُ الوجوب.

وإن كان ملة أخرى ففيه طريقان: منهم من خرَّجه على القولين، وقطع الجمهورُ بوجوب الحكم، فإنهما لا يجتمعان على حاكم واحد، فيستمر خصامُهما في دار الإسلام.

وأهل العهد إذا كانت خصومتُهم مع المسلمين وجب الحكم، وإن اتحدت ملَّتُهم لم يجب الحكم اتفاقاً، نقله بعضُ مصنفي الشافعية رحمهم الله، وإن اختلفت ملَّتُهم، فقيل: يُلْحَقُ باختلاف ملَّة الذميين، وإنما لم يوجب الحكم بين المعاهدين إذا اتفقت ملتهم بناءً على أنَّا إنما التزمنا الكفّ عنهم دون الذَّبِّ والسياسة.

وهذا مأخذ غيرُ ما نحن فيه، فإنَّا إنما ننظر بالنسبة إلى الظلم ووجوب النصرة فيه، لا بالنسبة إلى مآخذ أُخرَ، وهذه أربع مسائل للبحث فيها مدخلٌ بالنسبة إلى الظلم و[وجوب][1] النصرة، تنبني على مسألة نذكرها، وهي في محل النظر.

الحادية عشرة بعد المئتين: [هل][2] يُوصَفُ مالُ الكافرِ على الكافر بالحرمة بناءً على القول بأنهم مخاطَبون بالفروع؟

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) سقط من «ت».

فقد قالوا في الأصول: إنّ المسألة معناها أنهم يُعاقَبون عليها في الدار الآخرة[1]، وهذا ممَّا لا يثبت بالعقل وإنما يثبت بالنقل، فإن وُجِدَ دليل يدل عليه فقد ثبتت[2] الحرمة، وترتب عليها الظلم، وترتب عليها وجوب النصرة في المسائل المذكورة، وإن لم يقم دليل عليه، فسبب وجوب الحكم بين المسلم والذمي أنَّ ظلم المسلم للذمي وبالعكس حرام، والأول بمقتضى العهد، والثاني بمقتضى الدين.

وأما في مسألة حكم الذميين أو المعاهدين، فهو يبنى على ما قلناه من أن مالَ الكافرِ على الكافر حرام، أم لا؟

فإن قيل به، دخل في نصرة المظلوم، وإن لم يُقَلْ به، خرج منه[3] ما إذا جاء الحربيُّ لأجل مال الذميّ؛ لأنه لا يكون حينئذٍ من باب الظلم، ويكون عن الذميِّ من باب الوفاء بمقتضى الذمّة، وبهذا ينظر ما في المسائل المذكورة، وقد يُستدلُّ على أنه ليس من باب الظلم بقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[المائدة: ٤٢]، فإنه لو كان ظلماً لزمه التخصيصُ في نصرة المظلوم، ومخالفة القاعدة الكلية التي فُهمتْ من الشرع في دفع

---

(١) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٩٢)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٩١)، و«الإبهاج» للسبكي (١/ ١٧٧)، و«الموافقات» للشاطبي (٣/ ٣٥٥).

(٢) في الأصل: «ثبت»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «عنه».

الظلم وإزالة البغي والفساد في الأرض مع التمكن من إزالته، والله لا يُحِبُّ الفساد.

وقد يُستدَلُّ على أنه منه بقوله ﷺ حكايةً عن الله تعالى: «يا عبادي إنّي حَرَّمْتُ الظُّلمَ على نفسي، وجعلْتُهُ بينكم مُحَرَّماً، [فلا تظالموا][1]»[2]، وهو عامٌّ في جميع العباد، فيدخل فيه ظلمُ الكافرِ للكافر، إذا حمل الظلمُ على الظلمِ العرفيِّ، لا على الظُّلم الشرعيِّ، فإنَّه إنْ حُمل عليه فقد يمنع كونه ظلماً، وأنه يدخل تحت النص، فتتبَّعِ الأدلةَ في هذه المقدمة فعليها تنبني[3] المسائلُ المذكورة.

*** القول في الموانع من النصرة، وما يُتَوهَّمُ كونُه مانعاً واختلف فيه، وفيه مسائلُ نُورِدُها على سياق العدد السابق [إلى الثالثة والثلاثين بعد المئتين][4]:**

الثانية عشرة بعد المئتين: قد يتحقق كونُ الشيء ظلماً لكونه إضراراً بالغير محرماً، ويمتنع فيه بعضُ النصرة لمانع، ومنه امتناع القِصاص في جناية العَمْد عمَّنْ لا يكافىء الجاني، كجناية المسلم

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) رواه مسلم (٢٥٧٧)، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، من حديث أبي ذر ﷺ.

(٣) «ت»: «تبنى».

(٤) سقط من «ت».

على الذميّ، وجناية الحرِّ على العبد عند من لا يرى القصاصَ فيه، وجنايةِ الأب على ولده؛ إمَّا مطلقاً عند من يراه، وإما حيثُ يُتفق عليه، فإنه ظلمٌ قطعاً، وامتنعتِ النصرة بإيجاب القصاص، ولم يمتنعْ مطلقُ النصرة، ولتعرض ذلك في الجناية على الطّرَف؛ لما أشرنا إليه من أن دخولِ الجناية تحت هذا المعنى فيه نظر، وإذا وجب البدلُ في الجناية فلم تعْدُه النصرةُ.

الثالثة عشرة بعد المئتين: فإن قلتَ: فهل[1] يلزم في مثل هذا تخصيصُ العمومِ في وجوب النصرة، أم لا؟

قلتُ: لا يبعُد أن يُبنى [على][2] أنَّ موجبَ العمد ماذا؟

فإن قلنا: إنّ موجبَه القودُ عيناً، فهاهنا امتنعتِ النصرةُ الواجبةُ للمجنيِّ عليه لمعارضٍ، فيلزم التخصيصُ.

وإن قلنا: إن موجبَ العمدِ أحدُ الشيئين؛ إما القصاصُ أو الدِّيةُ، فلا تخصيص.

الرابعة عشرة بعد المئتين: وكذلك يلزم التخصيصُ في كيفية المماثَلَة التي يعتبرها مالكٌ والشافعيُّ - رحمهما الله تعالى - في القصاص إذا ثبت لقيام المانع من بعضها؛ كالقتل باللِّياطَة، واتِّجار الخمر، والأفعال المحرمة.

---

(١) في الأصل: «فهذا»، والتصويب من«ت».

(٢) زيادة من «ت».

الخامسة عشرة بعد المئتين: كلُّ عمد من الجنايات أُسقِطَ القصاصُ فيه بالشبهة التي لا ترجع إلى اعتقاد الحلّ، كشريك الخاطىء، وشريك الأب عند من يرى ذلك، فهو ظلمٌ لتحريمه، ولا يجب نصرُه عند ذلك[1] القائلِ بالقصاصِ، وفيه البحثُ المتقدم[2].

وإنما قلت: بالشبهة التي لا ترجع إلى اعتقاد الحلّ؛ لأن اعتقادَ الحلِّ قد ينفي التحريمَ عن مُعتقِدِهِ، فلا يكون ظلماً، وإنْ أوجبنا الضمانَ، فالضمانُ لا يتوقف على الظلم.

السادسة عشرة بعد المئتين: قد تتوقف نُصرة المظلوم على شرطٍ يراه بعضُ العلماء، كما يُقالُ في حقوق الآدميين: إنها تتوقف على استدعاء المدّعي، فإذا ثبت ذلك فهذا تخصيصٌ آخرُ.

السابعة عشرة بعد المئتين: باع عبدين من رجلٍ دلَّس بعيب في أحدِهما، ففي جواز إفرادِهِ بالردّ خلافٌ، وعند الشافعية قولان[3]، فيمكن أن يُستَدلَّ على تمكينه بأن البائعَ ظالمٌ بتدليسه عليه، فتمكينه من الرد عليه نصرةٌ للمظلوم، والمانعُ من ذلك يراعي حقَّ البائعِ بتَبعيضِ الصفقة عليه، وهذا يكسِرُ شوكةَ القولِ بتغريمِ الغاصبِ

---

(١) في الأصل: «من ذلك»، والتصويب من «ت».

(٢) في الأصل: «المقدم»، والتصويب من «ت».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٤٢٣).

[من][1] ماله إذا جَبَرَ حقَّ المغصوبِ منه بما يُوفيه، وإنما فرضنا المسألةَ في تدليس الغاصب لتدخُلَ تحت نصرةِ المظلومِ، فإنه لو لم يكن مُدَلِّساً، كان الردُّ عليه من [باب][2] إيفاء الحق لمستحِقِّه، وقد بينَّا أنَّه أعمُّ من نصرة المظلوم.

الثامنة عشرة بعد المئتين: فإن كان العبدان معيَّنَين، ففي الإفراد خلافٌ مرتَّبٌ على ما قبلَه، والكلامُ كالكلامِ[3].

التاسعة عشرة بعد المئتين: اشترى اثنان عبداً من واحد، فأراد أحدُهما أن ينفردَ بردِّ نصيبِه، جاز على أصح القولين عند الشافعية رحمهم الله، فتُفْرَضُ المسألة في التَّدليس، ويجيء الكلام إلى آخره، ومَنْ مَنَعَ فلِقيامِ مانعٍ عندَه، وفي هذه المسألة مانعان:

أحدُهما: عيبُ التَّشقيصِ بسبب الردّ.

والثاني: اتّحادُ الصفقة.

وفي تعيين أحدِهما للاعتبار وجهان: يُخَرَّج عليهما ردُّ ما لا ينقصه التشقيصُ من ذوات الأمثال[4].

العشرون بعد المئتين: الحربيُّ إذا ظلمَ المسلمَ في نفسه وماله

---

(١) سقط من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) أي: حكمُ هذه المسألة كحكم المسألة السابقة.

(٤) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٤٢٣).

ثم أسلم، لم يُطالَبْ بما سلف من جناياته، وإن[1] كان ظالماً للمسلم، وإنَّما كان كذلك للمصلحة الراجحةِ، [و] هي التأليفُ[2] على الإسلامِ وعدمُ التنفير عنه.

الحادية والعشرون بعد المئتين: في مقدمة، نُقِل عند الشافعية اختلاف في أن البغيَ هل هو اسمُ ذمٍّ؟ وهل يسمَّى الباغي عاصياً؟

فقيل: ليس باسم ذم، وإنَّ الباغين ليسوا فَسَقة، كما أنهم ليسوا بكفرة، ولكنهم مخطئون فيما يفعلون ويذهبون إليه من التأويل، ومنهم من يسمّيهم عصاةً، ولا يسمّيهم فسقةً، ويقول: ما[3] كلُّ معصيةٍ توجبُ الفسقَ[4].

الثانية والعشرون بعد المئتين: ما وُجِد من أموال أهل العدل عند البُغاة، وجبَ ردُّه إلى أربابه، وهو ظاهر.

الثالثة والعشرون بعد المئتين: اختُلف في ضمان البغاة ما أتلفوه على أهل العدل من نَفْسٍ أو مال، وهذا ينبني أولاً على أنَّ الباغي عاصٍ، أو لا؟ فإن قلنا: لا، لم يدخلْ تحتَ نصرةِ المظلوم[5]، وإن

---

(١) في الأصل: «قد»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل: «التألف»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «من»، والتصويب من «ت».

(٤) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٥٠).

(٥) «ت»: «تحت هذه القاعدة».

وجبَ[1] الضمانُ، فمِنْ باب إيفاء الحقّ، وإن [قلنا][2] بالعصيان، فإتلافُهم ظلمٌ، فمقتضاه ضمانُهم لِمَا أتلفوه، ولكنَّ المانعَ قائمٌ، وهو مصلحة التأليف بالعَوْدِ إلى الطاعة، وقد قيل به عند الشافعية؛ أي: بأنَّهم لا يلزمُهم الضمانُ[3].

وقال سُحنون المالكيُّ في الخوارج: ولا يُتْبَعوا بما سفكوا من دمٍ، ونالوا من فرج، لا بِقَوَدٍ ولا ديّة ولا صَدَاق ولا حدّ[4].

الرابعة والعشرون بعد المئتين: اختلفوا في الجماعة من المرتدّين لهم شوكةٌ، إذا أتلفوا مالاً أو نفساً[5] ثم أسلموا، هل يجب عليهم الضمان؟ وهذه نصرةُ مظلومٍ، ومن لم يوجبِ المطالبةَ راعى المانعَ الذي ذُكر في الكافر الأصليِّ، وهو التألُّفُ[6] وعدمُ التنفيرِ.

الخامسة والعشرون بعد المئتين: أصحاب الشوكة ـ إذا لم يكن لهم تأويل ـ ظَلَمَةٌ، وفي إلزامهم تغريمَ المُتْلَفاتِ خلافٌ للشافعية،

---

(١) في الأصل: «أوجب»، والمثبت من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٢١٨)، و«الوسيط» للغزالي (٦/ ٤٢١)، و«روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٥٧).

(٤) انظر: «التاج والإكليل» لابن المواق (٦/ ٢٧٨).

(٥) «ت»: «نفساً أو مالاً».

(٦) «ت»: «التأليف».

ومقتضى القاعدةِ الإلزامُ، [وعدمُهُ لمانع[1]][2].

السادسة والعشرون بعد المئتين: من الموانع المُحَقَّقة مسألةُ ما إذا غَصبَ سَاجَةً[3]، وأدخلها في سفينة، وفيها حيوان أو مال مُحتَرمٌ لغير الغاصب، فإنه يمتنع نزعُها ودفعُها للمالك إذا كان سبباً لإتلاف ما ذكر[4]، وهذا ظاهرٌ جارٍ على القواعد؛ لأن حقَّ المالك يمكِنُ جبرُه من غير إتلافٍ لهذه المُحْتَرمات، فتقديمُه [على][5] الإتلاف تقديمٌ لأخفِّ المفسدتَيْن على أعظمِهِمَا.

السابعة والعشرون بعد المئتين: ومن الموانع ما إذا غصب خيطاً وخَاطَ به جرحَ حيوانٍ محتَرمٍ[6].

الثامنة والتاسعة والعشرون بعد المئتين: إذا تبارز فارسان مسلمٌ وكافرٌ، وشَرطَ الكافرُ أن لا يُعانَ المسلمُ عليه إلى انقضاء القتال،

---

(١) أي: لا يُلجأ إلى عدم الإلزام إلا إذا حالَ مانعٌ دونَه.

(٢) سقط من «ت».

(٣) السَّاجُ: هو خشبٌ أسود رزين يُجلب من الهند، ولا تكادُ الأرضُ تُبليه، واحدتُه: ساجَةٌ، انظر «المصباح المنير» للفيّومي (ص: ١١١)، (مادة: سوج).

(٤) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (١/ ٨٧)، و«المهذب» للشيرازي (١/ ٣٧٢).

(٥) في الأصل: «مع»، والتصويب من «ت».

(٦) انظر: «المهذب» للشيرازي (١/ ٣٧٢).

وجب الوفاءُ بالشَّرط في ترك إعانةِ المسلم عليه قبلَ انقضاءِ القتال، نصُّوا عليه عند الشافعية[1].

ولا شكَّ أن قتالَ الكافرِ للمسلم ظلمٌ، وإعانةُ المسلم عليه نصرةٌ للمظلوم[2]، فهذه نصرةٌ محرَّمة[3]، وإنما قيل بها لمعارضٍ، وهو أن المبارزةَ عظيمةُ النفعِ في الجهاد، ولا تتمُّ إلا بأن [يأمنَ][4] كلُّ واحد منهما من غير قِرْنِهِ.

الثلاثون بعد المئتين: من صور تعذُّر النصرة، ما لو ظلم القاسِمُ بين النساء إحدى نسائه ثم طلق المظلوم لهنّ[5]، فقد تعذَّرتِ[6] النصرةُ، وهو القضاء؛ لأن معناه انقطاعه عنهن، والاشتغال بقضاء المظلومة، وهو بطلاقه مترفِّع عنهن.

وكذلك لو طلَّق المظلومةَ ولم يردَّها، وهناك قيل: تبقى الظُّلامةُ إلى يوم القيامة.

وكذلك لو مَرِضت واحدةٌ حيث توجَّب عليه القضاء، تعذّر عليه

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٨٤).

(٢) في الأصل: «المظلوم»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «محترمة».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) في الأصل: «بهن»، والمثبت من «ت»، والمعنى: أنه طلق النساء اللواتي دفعنه إلى الظلم.

(٦) في الأصل: «تعذر»، والمثبت من «ت».

القضاءُ، قال بعضُهم: فإن برئتْ قضى بالإجماع[1].

الحادية والثلاثون بعد المئتين: قد تبين أن من أعظم نصرة المظلوم إنقاذَ أسيرِ المسلمين من أيدي العدو؛ إمَّا بالقتال أو بالفداء، وقد يقع في بعض صور الفداء موانعُ، أو ما يمكن أن تكون موانعُ، فيحتاج إلى النظر فيها، وفي إباحة الفداء بها.

فمن ذلك الفداءُ بالسلاح والخيل، وفيه من المفسدة إعانةُ الكفّار وتقويتُهم على قتال المسلمين، فأجاز أَشهبُ من المالكية ذلك، قال: فإن طلبوا الخيلَ والسلاحَ فلا بأس أن يُفْدَى به، وفي رواية ابن سُحنون، عن أبيه: يفدى بالخيل والسلاح، والمؤمنُ أعظمُ حرمَةً.

وفي كتاب «ابنِ الموّاز»[2] قال ابنُ القاسم: إذا طلبوا منّا فداءَ المسلم بالخيل والخمر، فلا نصالح بالخيلِ، وهو بالخمر أخفُّ[3].

---

(١) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ٢٩٦).

(٢) للإمام الفقيه محمد بن إبراهيم بن رباح الإسكندراني المعروف بابن المواز، المتوفى سنة (٢٦٩هـ) كتابه المشهور «الكبير»، وهو من أجل الكتب التي ألَّفها قدماء المالكية وأصحها مسائل، وأبسطها كلاماً، وأوعبها، وقد ذكره أبو الحسن القابسي ورجحه على سائر الأمهات. انظر: «ترتيب المدارك» للقاضي عياض (٢/ ٧٢).

(٣) انظر: «حاشية الدسوقي» (٢/ ٢٠٨)، و«التاج والإكليل» لابن المواق (٣/ ٣٨٩).

فاقتضى هذا النقلُ الخلافَ في الفداءِ بالخيل، وأما بالسلاح: فإذا مُنِع بالخيل ففي السِّلاح أولى.

الثانية والثلاثون بعد المئتين: ومن ذلك الفداء بالخمر، وقد قدَّمنا تخفيفَ ابنِ القاسم له بالنسبة إلى الخيل، والمنقول عن أَشهب أنه قال: وأما الخمرُ فلا، ولا يدخل في نافلةٍ بمعصية.

وعن سُحنون: لا بأس أن يبتاعَ لهمُ الخمرَ للفداء، وهذه ضرورة.

وفي كتاب ابنه[1] عنه: وإن طلبوا الخمرَ والخنزيرَ والمَيْتةَ أمرَ الإمامُ أهلَ الذمةِ بدفع ذلك إليهم، وحاسَبَهم بقيمته في الجزية، فإن أبى من ذلك أهلُ الذمة لم يُجبروا، ولم يرَ أشهبُ؛ يعني أنه: لا يُفدى[2] بالخمر[3].

قلت: النظر في هذا كلِّه إنما هو راجعٌ إلى اعتبار المصالح والمفاسد، وترجيحِ بعضِها على[4] بعض، وفي النظر إلى العمومات والنصوص في مثل هذا عُسْرٌ شديدٌ، يدور فيه رأسُ من يريد أن يحاوِلَه من الظاهرية [إنْ حاولوه][5]؛ لِمَا يقع فيه من التعارضِ بين

---

(١) في الأصل: «أبيه»، والتصويب من «ت».

(٢) في الأصل: «يفدو»، والمثبت من «ت».

(٣) وانظر: «التاج والإكليل» لابن المواق (٣/ ٣٨٩).

(٤) في الأصل: «مع»، والمثبت من «ت».

(٥) سقط من «ت».

العمومات، والذي أقولُه الآن بالنسبة إلى النظر إلى المصالح والمفاسد ـ والعلم عند الله تعالى ـ: إنّ الحال لا يخلو من أن يتعيَّن الفداء بما ذُكِر[1]، أو لا، فإن تعين الفداء بأحد هذه الأمور؛ بأن لا يرضى العدوُّ إلا بها، فهاهنا يقعُ التعارضُ، والأقربُ الجواز، أمّا في حقِّ الخمر؛ فلأنَّ وضعَ اليدِ عليها وعدمَ إراقتها متأخرُ المرتبة في المصلحة عن فِكاك المسلمِ من أسر العدو قَطْعاً؛ لأنَّ ذلك من[2] مرتبة الضرورة، والمنعُ من وضع اليد على الخمر من[3] مرتبة التكميل، والأولُ أرجح، وأمَّا الفداءُ بالسلاح والخيل فهو ـ وإن كان أعظمَ مفسدةً من الفداء بالخمر ـ إلا أنه يرجُحُ على ترك الفداء بهِ في حال تعيُّن الفداء به لوجوه:

الأول: أنَّ المنعَ من تمكين العدو من السلاح، [من قَبيل منعِ الوسائل، والمنعَ من إذلال المسلمين في الحال][4] من قبيل المقاصد، والثاني راجحٌ على الأول.

الثاني: ما قدمناه من مرتبة الضرورة والتكميل.

والثالث: أنَّ المفسدةَ في إذلالِ العدو والإضرارِ به مفسدةٌ محقَّقةٌ في الحال، والمفسدةُ في استعانةِ العدو به على القتال مفسدةٌ

---

(1) في الأصل: «ذكروا»، والمثبت من «ت».

(2) «ت»: «في».

(3) «ت»: «في».

(4) سقط من «ت».

مترقَّبةٌ مُحتمِلةٌ لعدم الوقوع، فالأولُ أولى بالدفع.

وأما قول سُحنون: [فلعله يقول][1] بجواز الفداء بالخمر، فإذا فوَّضه الإمامُ إلى أهل الذمَّة، فلم يفوِّضْ إليهم إلا أمراً جائزاً، وتُستفاد بالتفويض إليهم مصلحةُ عدمِ وضعِ اليد عليه.

الثالثة والثلاثون بعد المئتين: قَدِمَ من له أمان، وبيده مالُ المسلم وأحرارٌ مسلمون، اختلف المالكيةُ فيه، فقال بعضُهم: إنهم يُعْطَوْنَ قيمةَ المسلمين الأحرارِ وإن كرهوا.

وقال ابنُ الموَّاز: لا يُعْرَض للمستأمَنين فيما بأيديهم من متاعِ المسلمين ومن عبيدِهم[2]، ولا أحرارٌ مسلمون وذميون ولا مكاتَبون ومدبَّرون، وقال: وله بيعُ ما شاء من ذلك وأخذُ ثمنِه، أو الرجوعُ به بعد أن يُغرَم ما بَذَلَ عليه.

قال ابنُ أبي زيد ـ يزيدُ على قول ابن القاسم في روايته ـ: قال ابنُ المَوَّاز: وأما إذا أَسلمَ المستأمَنُ أو الحربيُّ فلا حقَّ له في كل ما بيده من حرٍّ ومسلم، ويَخرجون من يده بلا غُرْمٍ، لم يختلف في ذلك أحد.

وهذا الذي حكيناه عن ابن الموَّاز من المُشنَّعات، وهو تجويزُ

---

(١) في الأصل: «فقول»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «عبدهم».

بيعِ الأحرارِ المسلمين واستملاكِ الكافر لهم، [وليس فيه ما يعارضه إلا اعتبار المصلحة العامة، فإنه إذا أقرَّ في يده كان أقرب إلى التمكين بسبب إمكان العود، أما لو رُدَّ واحد منهم لامتنعوا من العود بذلك][(١)].

الرابعه والثلاثون بعد المئتين: قد قدمنا المنع[(٢)] من التفريق بين الأم وولدها وإيجابَ الجمع، قال بعضُ مصنِّفي الشافعية ـ رحمة الله عليهم ـ: ويجوز التفريقُ للضرورة؛ بأن تكونَ الأمُّ حرةً، أو مِلْكاً لغير مالكِ الطفل[(٣)].

الخامسة والثلاثون بعد المئتين: المانعون للخروج على الإمام الجائرِ ـ وهم الأكثرون، حتى عُدَّ ذلك في اعتقاد أهل السنة ـ قائلون بالتخصيصِ لنصرةِ المظلوم في هذا المحل، ولهم أحاديثُ وردتْ بذلك، وأقرُّوها[(٤)] على ظاهرها لمعارضِ مفسدةِ الفتن وثَوَران الهيج، ومن رأى الخروجَ لإزالة ظلمهم عن المظلومين ـ وهم بعضُ السَّلف ـ فهو داخلٌ على مذهبهم تحت الحديثِ.

---

(١) زيادة من «ت»، وقد جاء في الأصل بدلها: «وليس فيه ما يُتوهَّم معارضته لأصلِ الإذلال، إلا أن يَتوهَّم ـ إن منعناه ـ أنَّه تعرضٌ له فيما في يده».

(٢) في الأصل: «أن المنع»، والمثبت من «ت».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٥٨).

(٤) في الأصل: «أمروها»، والمثبت من «ت».

السادسة والثلاثون بعد المئتين: المانعون لقضاء القاضي بعلمه في الحدود، سببُه: عظيم أمرها، واقتضاء ذلك أن لا يتولاها إلا الأئمةُ، فيكون هذا تخصيصاً لعمومِ نصرةِ[1] المظلوم.

السابعة والثلاثون بعد المئتين: المانعون لقضاء القاضي [بعلمه][2] في غير الأموال، سببُه: انحطاطُ رتبة الأموال[3] عن غيرها، [وهذا كما تقدَّم من رجوع الأمر إلى التخصيص للمانع المدَّعى][4].

الثامنة والثلاثون بعد المئتين: ما عُدَّ من منع[5] الإنكار بالوعظ في حقِّ الفاسق [لمن يعلم فسقَه، سببُهُ][6]: أنهُ يُفضي إلى تطويل اللسان في عرضِهِ بالإنكار[7]، وأما الحِسْبة القَهْرية فلا [حسبةَ][8] على الفاسق في إراقة الخمر، وكسرِ الملاهي، وغيرِها، إذا قَدر عليه.

التاسعة والثلاثون بعد المئتين: قال بعضُ مصنِّفي الشافعية

---

(١) «ت»: «نصر».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «المال».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) «ت»: «عدم».

(٦) سقط من «ت»، وجاء بدلها: «يعلل».

(٧) «ت» زيادة: «بعرضه».

(٨) زيادة من «ت».

ـ رحمهم الله ـ: ولو قُصِد[1] قريبُه أو أجنبيٌّ بقتلٍ أو فاحشةٍ كان دفعُه عنهما كدفعه عن نفسه في الوجوب وغيره.

وقال أربابُ الأصول: لا يجبُ ذلك إلا على الوُلاة.

قال: واختلفوا في جوازِ شَهْرِ السلاح لذلك في حقِّ الآحاد.

[وهذا الذي قاله قد فُصِّل من قولِ غيرِه وبُسِط، وحاصلُه ومعناه: أنَّه إذا صالَ صائلٌ على أجنبي، فلغير ذلك الأجنبي دفعُ ذلك الصائل؛ لأنه معصومٌ مظلومٌ، وسواءٌ في ذلك أن يكونَ الصائلُ أباً للمصول عليه أو سيداً له، وإذا كان المصولُ عليه ذمِّياً والصائلُ مسلماً، فكذلك يجوز الدفعُ عنه[2].

قلت: وإذا كان ذلك داخلاً في نصرةِ المظلومِ، فمقتضى الأمرِ الوجوبُ، فينبغي أن يقالَ به بمقتضى الحديث.

والشافعيةُ اختلفوا في وجوب الدفع عن الغير على ثلاثة طرق:

الأظهر منها: أن حكمَ الدفع عن الغير حكمُ الدفع عن النفس حتى يجبَ هنا حيث يجبُ هناك، وينتفي الوجوبُ هنا حيث ينتفي هناك.

والثانية: القطعُ بالوجوب؛ لأنَّ الإيثارَ إنما يكون لحظ النفس، فأما سائرُ الناسِ فلا يُؤْثِرُ بعضُهم على بعض.

والثالثة: القطعُ بالمنع، ونُسِب إلى معظم الأصوليين؛ لأنَّ شَهْرَ

---

(١) في الأصل: «قصده»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ١٨٦).

السلاح يحرِّكُ الفتن، وليس ذلك من شأن آحاد الناس، وإنما هو من وظيفةِ السلطان.

وعلى هذا: فهل يحرم، أو يجوز من غير وجوب؟

حُكيَ عنهم فيه اختلاف][1][2].

قلت: لاشك أنَّ هذا داخلٌ تحت نصرِ المظلوم، ومن أراد إخراجَه فعليه دليلٌ يدلُّ عليه، والذي ظهر من الكلام الذي حكيناه: أنه جَعَلَ الولاية في دفع هذا المنكر شرطاً في الوجوب، فيكون عدمُها مانعاً أو مساوياً للمانع، وهذا بعيدٌ عندي إن[3] أُخِذَ على إطلاقه، ولم يُشترط فيه إمكانُ الإنكار من جهة الولاة، وكيف يمكن أن يقال: إنه إذا قصدَه بالقتل حيث لا واليَ وأمكن خَلاصُه بنصره أنه يُترك وقتلَه، وهذا الحديث الذي نحن فيه مما يأبى ذلك، وكذلك قوله ﷺ: «المسلمُ أخو المسلمِ، لا يَظْلِمُهُ، ولا يُسْلِمُه»[4]، وهذا إسلامٌ للمسلمِ [إلى][5] الهلاك[6]، إلى غير ذلك من الدلائل.

---

(١) من قوله: «وهذا الذي قاله قد فُصِّل» إلى هنا سقط من «ت».

(٢) وانظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٥٣٠).

(٣) في الأصل: «وإن»، والمثبت من «ت».

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) زيادة من «ت».

(٦) «ت»: «للهلاك»

الأربعون بعد المئتين: إذا قلنا: إن الكافر مخاطَبٌ بالفروع، فهل يُخص من نصرة المظلوم حتى يمتنعَ عليه ذلك في حق المسلم؟

هذا قد تُكلم فيه في[1] باب الأمر بالمعروف والنهيِ عن المنكر، وقيل فيه: إنَّ الكافر إنْ مَنع المسلمَ بفعله، فهو تسليط عليه، فيمنع[2] من حيث إنه تسلُّطٌ، وما جَعَلَ اللهُ للكافرين على المؤمنين سبيلاً.

وأما مجرد قوله: «لا تزنِ»، فليس محرَّماً عليه من حيث إنه نَهْيٌ عن الزنى، ولكن من حيث إنه إظهارُ دلالةِ الاحتكام على المسلم، وفيه[3] إذلال للمتحكِّم[4] [عليه][5]، والفاسقُ يستحق الإذلال، لكنْ لا من الكافر الذي هو أولى بالذلِّ منه، فهذا وجهٌ منعنا[6] إياه من الحسبة، وإلا فلسْنا نقول: إنَّ الكافر يعاقَب بسبب قوله: «لا تزنِ» من حيث إنه نهي، بل نقول: إذا لم يقل: «لا تزِن»، يعاقب[7] إن رأينا خطابَ الكفار بفروع الدين، وفيه نظر.

---

(١) في الأصل: «من»، والمثبت من«ت».

(٢) في الأصل: «فيمنعه»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «في».

(٤) في المطبوع من «إحياء علوم الدين» وعنه نقل المؤلف هنا: «للمحتكم».

(٥) زيادة من «ت».

(٦) في الأصل: «منعناه»، والمثبت من «ت».

(٧) «ت»: «يعاقب عليه».

هكذا وجدته عمن نقلته عنه، أو كما قال[1].

ولقائلٍ أن يقولَ: قوله: «لا تزن» حقيقةٌ واحدةٌ، والنظر في ترتُّب حقيقة واحدة عليها، وهو مقدار من العقاب، فلا يخلو الحالُ من أن يكونَ معاقباً على ترك هذه الحقيقة الواحدة، أو لا؛ فإن كان معاقباً ـ وقد فرضنا أنه ممنوعٌ من أن يقول للمسلم: «لا تزنِ»، ومن لوازم كونه ممنوعاً منه أن يُعاقَبَ على فعله ـ فإذاً يلزم أن يترتبَ على هذه الحقيقة الواحدةِ العقابُ على فعلها، والعقابُ على تركها، وهو مُحالٌ؛ لأن من لوازم العقاب على فعلها عدمُ العقاب على تركها، ومن لوازم العقاب على تركها عدمُ العقاب على فعلها، ولو وُجِدَ الملْزومان لوُجِدَ اللّازمان، وهو العقاب وعدم العقاب، وهو محال، واختلاف الجهتين هاهنا لا أثرَ له؛ لأنّا فرضنا الكلامَ في حقيقة واحدة، وهو مقدارٌ من العقاب، فمتى دخلت تلك الحقيقةُ في الوجود الخارجيّ، امتنع أن يدخلَ نقيضُها معها [قطعاً][2]، نعم اختلاف الجهتين قد يفيد إذا رُتِّبَ على إحدى الجهتين حكم وعلى الأخرى[3] حكمٌ آخرُ لا ينافيه لذاته، كالصلاة في الدارِ المغصوبة؛ فإنّه يُرتَّب على الغصبِ العصيانُ، وعلى الصلاة الإجزاءُ، والعصيانُ والإجزاءُ ليسا بمتناقضين لذاتهما.

---

(١) هو الإمام الغزالي كما في «إحياء علوم الدين» له (٢/ ٣١٤ ـ ٣١٥).

(٢) سقط من «ت».

(٣) في الأصل: «آخر»، والتصويب من «ت» و«ب».

الحادية والأربعون بعد المئتين: قد يحصل طريقان في النصر، ويختلفون في تعيين أحدهما، فمن ذلك ما قدّمناه في الممتنع من أداء الحق الماليِّ إذا قدرنا على ماله، وتمكنَّا من بيعه.

ومنه إذا امتنع المُوْلي من الفَيْئَةِ أو الطلاق، فهل يطلِّق عليه الحاكمُ أو يُحْبَسُ حتى يُطلِّق؟

فيه خلاف عند أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى[1]، ولعل السببَ في هذا الخلاف معارضةُ القاعدة[2] لتطليق غير الزوج المالكِ للعصمة، كما قيل: الطلاقُ بيد من أخذ بالسَّاق[3].

وكذلك في المسألة قبلَها: بيعُ مالِ الرشيد من غير رضاه، ولا توكيلِهِ، مخالفٌ القياسَ، ويقول هذا القائل: الإلجاءُ إلى الوفاءِ بالحبسِ طريقٌ إلى إيفاء الحقِّ مع المشيِ على قاعدة القياس.

الثانية والأربعون بعد المئتين: ومنه مُؤَنُ المرهون؛ كالنَّفقة على الحيوان عند من يُوجب النفقةَ على الراهن عيناً، إذا امتنع فهل يُجْبَرُ على الإنفاق، أو لا يجبرُ ويبيعُ الحاكمُ جزءاً ينفقُ منه؟ فيه اختلاف[4].

---

(١) أصح القولين وأظهرهما: أنه يطلقها الحاكم طلقة. انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٢٥)، و«روضة الطالبين» للنووي (٨/ ٢٥٥).

(٢) أي: مناقضةُ قوله: (الطلاقُ بيد من أخذ بالسَّاق) لحكمِ تطليق غير الزوج.

(٣) جاء من حديث ابن عباس مرفوعاً، رواه ابن ماجه (٢٠٨١)، كتاب: الطلاق، باب: طلاق العبد، وإسناده ضعيف، كما قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣/ ٢١٩).

(٤) انظر: «الوسيط» للغزالي (٣/ ٥٠٨).

الثالثة والأربعون بعد المئتين: إذا امتنع الزوجُ من الكسب لنفقة زوجتِهِ، وهو قادرٌ عليه، فهل للمرأة رفعُ النكاح؟

اختلف العلماءُ فيه، وأظهرُ قولي الشافعي ﷺ: أن لها ذلك.

والذين قالوا: لها ذلك، اختلفوا؛ هل رَفْعُه بالطلاق، أو بالفسخ؟

[و][1] فيه قولان عند الشافعية رحمهم الله تعالى[2].

فإذا وجبَ على الزوج الكسبُ لنفقة الزوجة، فامتنعَ مع القدرة فهو ظالمٌ مُضرٌّ بالمرأة[3]، ورفْعُ ضررِها بارتفاع النكاح نصرٌ لها، وقد وُجِدَ طريقان كلُّ واحدٍ يرفعُ الضررَ: الطلاقُ والفسخُ، واختلفوا في التعيين.

الرابعة والأربعون بعد المئتين: إذا جعلنا رفعَه بالطلاق، أَمَره الحاكمُ [به][4]، فإن أبى فهل يطلِّق عليه، أو يحبِسُه حتى[5] يطلِّقَ؟

فيه اختلافٌ كما ذكرنا في الإيلاء.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣)، و«روضة الطالبين» للنووي (٩/ ٧٤).

(٣) «ت»: «للمرأة».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) في الأصل: «على أن»، والمثبت من «ت».

القول في مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذَكَرناها هاهنا لتعلق ما نحن فيه بها.

الخامسة والأربعون بعد المئتين: لمّا كان الأمرُ بالمعروفِ والنهيُ عن المنكر أعمَّ من نصرة المظلوم، كما تبين مما ذكرناه[1]، كانت الشروط التي في الأعم شروطاً في الأخص، وكان عدمها في الأخص مانعاً أو مساوياً للمانع، فلزم[2] التخصيصُ في النص الذي نحن بسبيله.

السادسة والأربعون بعد المئتين: الشروط المذكورة منها ما يُسقِطُ عدمُه الوجوبَ، ومنها ما يُسقِطُ الجوازَ أيضاً، وكلاهما يقتضي التخصيصَ؛ لأنَّ ظاهرَ الأمرِ الوجوبُ، والجوازُ من لوازم الوجوب، وأعني بالجواز: إباحةَ الإقدام على الفعل، فإذا انتفى الجوازُ انتفى الوجوبُ بالضرورة.

السابعة والأربعون بعد المئتين: يُشترط في الآمر والنّاهي أن يكون عالماً بالمعروف والمنكر، وفيما نحن فيه يجب أن يكون محقِّقاً لكون الفعل ظُلماً، وقد يختلف العلماءُ في ذلك كما مرَّ، وهذا الشرط إذا انتفى انتفى الوجوبُ والجوازُ معاً؛ لأن من لا علمَ عندَه

---

(١) «ت»: «ذكرنا».

(٢) «ت»: «لزم».

بذلك قد يرى المنكرَ معروفاً والمعروفَ منكراً، كما نشاهد من العامة العَمْيَاء، ولهذا قيل: العامّي ينبغي[1] أن لا يحتسبَ إلا في الجَلِيَّات المعلومات؛ كشرب الخمر والزنا وتركِ الصلاة.

الثامنة والأربعون بعد المئتين: إذا عَلِمَ أنَّه لا يُفيدُ إنكارُه، ولكنه [لا][2] يَخاف مكروهاً، فقد أُسقط الوجوبُ؛ لعدم الفائدة، وأُثبت الاستحبابُ؛ لإظهارِ شِعَار الإسلام، وتذكيرِ الناس بأمور[3] الدين.

التاسعة والأربعون بعد المئتين: وإن كان غالبُ الظن أنّه لا يُفيد، ولكن يحتمل أن يُفيدَ، وهو مع ذلك لا يتوقع مكروهاً، فقد ذكر في «الإحياء» اختلافاً في وجوبه، وجعل الأظهرَ وجوبَه، ووجه هذا: أن المقتضي للوجوب ـ وهو الأمر ـ قائم، فلا يُترك إلا لمعارضِ خوفِ الضرر، أو اليأسِ من فائدة الأمر، ولا ضررَ هاهنا ولا يأسَ، فيُعمل بالمقتضي[4].

الخمسون بعد المئتين: عَلم أنه لا ينفع كلامُه، ويناله ضررٌ إن تكلَّم، فالنظر في الوجوب والجواز.

أما الوجوب: فإذا سقط الوجوب عندنا[5] إذا لم يخفِ الضررَ،

---

(١) «ت»: «لا ينبغي أن».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «بأمر».

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٠).

(٥) «ت»: «عندما».

فَلأنْ يسقطَ إذا خاف الضررَ أولى، وهذا ظاهرٌ.

وأما الجواز: ففي «الإحياء» فيما إذا علم أنه لا ينفع كلامُه، ويتضرر إن تكلم: لا يجب عليه الحِسْبةُ، بل ربما يحرُم في بعض المواضع، قال: نعم يلزُمه أن لا يحضرَ موضعَ المنكر، ويعتزلَ في بيته حتى لا يُشَاهِدَ، ولا يخرجَ إلا لحاجة مهمة أو واجب، ولا يلزمه مفارقةُ البلد والهجرةُ إلا أن يُرهقَ إلى الفساد، أو يُحملَ على مساعدة السلاطين في الظلم والمنكرات، فيلزمه الهجرةُ إن قدر عليها، فإن الإكراهَ لا يكون عذراً في حقٍّ من يقدر على الهرب من الإكراه[1].

وقال غيرُه من المتكلمين: إن غلب على ظن المُنْكِر أن الذي يُنْكِر عليه لا يترك المنكَر، ويُوصِلُ إليه الضررَ الكبيرَ، لم يجزْ [له][2]؛ لأنه مفسدةٌ محققة من غير وجود مصلحة.

ورأيت في «المحيط»[3] من كتب الحنفية في كتاب «السير»، وذكره عن «السير الكبير»: أنه لا بأس بأن يحملَ الرجلُ وحدَهُ على العدو إذا كان بحيث يُنْكِي فيهم ظاهراً، ووجَّهَ ذلك، ثم ذكر بعده: وإن كان يعلم أنه لا يُنْكِي فيهم، بل يُقتَل، فإنه لا يحلُّ له أن يحملَ

---

(1) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٩).

(2) زيادة من «ت».

(3) للإمام شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي المتوفى سنة (٤٣٨هـ)، كتاب «المحيط» في الفقه في عشر مجلدات، صنفه أولاً ثم لخصه قال: جمعت فيه عامة مسائل الفقه مع مبانيها ومعانيها. انظر: «كشف الظنون» لحاجي خليفة (٢/ ١٦٢٠).

عليهم؛ لأنه لا يحصُل بحمله[1] شيء مما يرجع إلى إعزاز الدين، بل يكون مُلْقياً نفسَه إلى التهلكة، قال: بخلاف ما إذا كان يرى قوماً من فُسَّاق المسلمين على منكر، وهو يعلم أنهم لا يمتنعون بنهيه وأنهم يقتلونه، فلا بأسَ بالإقدام عليه، وهو العزيمة، وإن كان يجوز له أن يترخَّص في السكوت؛ لأن هناك القوم يعتقدون ما يأمرهم به وما ينهاهم عنه، فلا بدَّ [من][2] أن يكون نهيُه مؤثراً في باطنهم، فأمَّا الكفار فغيرُ معتقدين ما يدعوهم إليه، فالظاهر أنهم يقتلونه، فلا يسعُهُ الإقدامُ عليه[3].

[قلت: في هذا وانتظامِهِ على قانون واحد نظرٌ][4].

الحادية والخمسون بعد المئتين: علمَ - أو ظنَّ - أنَّه يزولُ المنكرُ، ولكنه يخاف مكروهاً ينزل به، فالنظر في الوجوب والجواز.

أمَّا الوجوب: فقد أُسقط للضرر.

وأما الجواز: ففي «الإحياء» أنه يجوز للمحتسب، بل يُستحب أن يعرِّض نفسَه للضرر والقتل إذا كان للحسبة[5] تأثيرٌ في رفع المنكرات، أو كسرِ جاه الفاسق، أو في تقوية قلوب أهل الدين[6].

وهذا اكتفاء في الاستحباب بما هو أعمُّ في زوال المنكر، فإنه

---

(١) في الأصل: «بحملته»، والمثبت من «ت».
(٢) سقط من «ت».
(٣) انظر: «المبسوط» للسرخسي (٢٤/ ١٥٤).
(٤) سقط من «ت».
(٥) «ت»: «لحسبته».
(٦) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٩ - ٣٢٠).

جَعلَ لكسرِ جاهِ الفاسق وتقويةِ [قلوب][1] أهل الدين تأثيراً في هذا الحكم، ولم يقصِرْه على زوال المنكر فقط.

قال: فأمَّا إن رأى فاسقاً متغلباً[2] وحدَه، وعنده سيفٌ، وبيده قَدَحٌ، وعلم أنه لو أنكر عليه لشربَ القدحَ، وضربَ رقبَتَه[3]، فهذا ما لا أرى للحسبة فيه وجهاً، وهو عين الإهلاك، فإنَّ المقصودَ أن يؤثر في الدين أثراً ويفديه بنفسه، فأمَّا تعريضُ النفس للهلاك من غير أثر فلا[4] وجهَ له في الدين[5]، فينبغي[6] أن يكون هذا حراماً، أوكما قال[7].

واستدل لهذه[8] المسألة بالخبر الذي أورده في فضل كلمة حقٍّ عند إمام جائر[9]، ولا شكَّ أن ذلك مَظِنَّةُ الخوف، وقال: فإن قيل:

---

(1) زيادة من «ت».

(2) في النسخ الثلاث: «منفلتاً»، والمثبت من المطبوع من «الإحياء»، ولعله الصواب.

(3) «ت»: «شرب القدح ضرب رقبته».

(4) «ت»: «فهذا لا».

(5) في «ت» زيادة: «أن يغريه بنفسه».

(6) «ت»: «بل قد ينبغي».

(7) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٠).

(8) «ت»: «في هذه».

(9) وهو قوله ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، رواه أبو داود (٤٣٤٤)، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، والترمذي (٢١٧٤)، كتاب: الفتن، باب: ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، وقال: حسن غريب، وابن ماجه (٤٠١١)، كتاب: الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وهو حديث حسن.

فما معنى قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥]؟

قلنا: لا خلافَ في أن للمسلم الواحد أن يهجُمَ على صفٍّ الكفارِ ويقاتلَ، وإن علم أنه يُقْتَلُ، وهذا ممَّا ظُنَّ أنه مخالف لموجِب الآية، وليس كذلك، فقد قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: ليس التهلكةُ ذلك، بل بذلُ النفقةِ في غير طاعةِ اللهِ ﷻ[١].

قلت: قسم محمودٌ الخوارزميُّ[٢] [تلميذُ أبي الحسين البصري][٣] الأمرَ فيما إذا عَلم أنه يزول المنكر، ولكنْ يصلُ إليه الضررُ، فإن كان ما يتركه أيسرَ مما يفعله من الضرر[٤] به، مثل أن يتركَ شربَ الخمر ويقتلَه، فذكر أنه لا يجوز، ووجه هذا: أن فيه دفعَ المفسدة الدنيا باحتمال الكبرى.

وإطلاقُ القاضي أبي الوليد بن رشد يقتضي أيضاً هذا، فإنه شرطَ أن يأْمَنَ من أن يؤدِّي إنكارُ المنكر إلى منكرٍ آخرَ أعظمَ[٥] منه، وهو أن ينهى عن شرب خمر فيؤول نهيُهُ عن ذلك إلى قتلِ نفسٍ

---

(١) رواه ابن جرير في «تفسيره» (٢/ ٢٠٠ ـ ٢٠١) عن ابن عباس قال: ليس التهلكة أن يُقتل الرجل في سبيل الله، ولكن الإمساك عن النفقة في سبيل الله.

(٢) هو العلامة الزمخشري صاحب «الكشاف».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «المضرة».

(٥) «ت»: «أشهر».

وما أشبه ذلك، فهذا الإطلاق يدخلُ تحته أن يؤديَ إلى قتلِ نفسه، ويمكن أن يريد به[1] قتلَ نفسٍ غيرِه.

هذا إذا كان ما يتركه أيسرَ مما يفعله، فأمّا إن كان ما يتركه أعظمَ مما يفعله، فحكى محمود عن مشايخه اختلافاً، قال: قال قاضي القضاة؛ [يعني: عبد الجبار بن أحمد][2]: إنَّ هذا الإنكار قبيحٌ.

قال: وقال شيخُنا أبو الحسين: إنه حسنٌ، واتَّفقوا على أنه غيرُ واجب؛ لأن الله تعالى أباح [لنا][3] كلمةَ الكفر في حال الإكراه خوفاً على النفس؛ [أي][4]: فلأَنْ يباحَ لنا أن نتركَ غيرَنا يفعل المنكر خوفاً على النفس أولى.

قال: واحتج قاضي القضاة بأن هذا الإنكارَ مفسدةٌ؛ يعني: بخلاف تركِ إظهارِ كلمة الكفر؛ لأنَّ فيه إعزازَ الدين، وقال الشيخ أبو الحسين: لا فرقَ بينهما؛ إذْ في كل واحد منهما إعزازُ الدين.

قلت: مشايخ محمود هذا معتزلة.

الثانية والخمسون بعد المئتين: هذا الذي حكيناه من الخلافِ في الإنكار على شرب الخمر إذا أدى إلى قتل المُنْكِرِ، له عندي تعلُّقٌ بمسألة جواز الاستسلام للصائل المسلم على النفس، وفيه اختلافُ قولٍ عند الشافعية ـ رحمهم الله ـ، فإنْ أبحناه فهذا أولى بالإباحة؛ لِمَا

(١) في الأصل «له»، والمثبت من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

فيه من إذهاب المنكر وزوالِهِ، والقيامِ بحقوق الشرع وشعارِ الإسلام.

وإذا أجزنا الاستسلامَ ففي استحبابِهِ وجهان للشافعية[1]، وهاهنا أولى بالاستحباب كما ذكرناه.

أما إذا منعنا الاستسلامَ فسببُه أن النفس حقٌّ لله ﷻ، وليست من حقوق العبد التي له إسقاطُها، فإن الله تعالى حرَّم على العبد قتلَ نفسه، وتعلَّقَ به الوعيدُ الشديدُ، وإذا كان قتلُ نفسه محرماً عليه لحق الله تعالى، فهو بمنزلة قتل غيره، فكما ليس له أن يُنْكِرَ على الخمر بحيث يؤدي إلى قتل مسلمٍ غيره، فكذلك في قتلِ نفسِهِ.

ولا يعارض هذا إلا ما فيه [من][2] القيام بالشعار وزوال المفسدة، وعلى هذا التقدير يكون المقتضي للمنع قائماً، وما يقال في ذلك من إقامة الشعارِ وإهانة العاصي، فهو من قبيل المعارض، ومحل النظر فيه: أنه هل يساوي ذلك المقتضي ـ أو يَرجُح عليه ـ حتى يُقدَّمَ عليه، ويباحُ الإنكارُ مع قيام المفسدة لأجل معارض المصلحة؟

ومما يستدل به على الجواز: الحديثُ عن أبي سعيد الخُدْري ـ رضي الله عنه ـ: أن النّبي ﷺ قال: «إنَّ أفضلَ الجهادِ كلمةُ عَدْلٍ عند سلطانٍ جائرٍ».

وهذا الحديث أخرجه الترمذي في «جامعه» من رواية عطيّة، عن أبي سعيد الخُدْري، وقال فيه: وهذا حديث حسن غريب[3].

---

(١) انظر: «الوسيط» للغزالي (٦/ ٥٢٩).

(٢) سقط من «ت».

(٣) تقدم تخريجه قريباً.

والأمر كما قال؛ لعدم تهمة عطّية بن سعيد[1] بالكذب، ورواية الأكابر عنه، لكنه ممسوسٌ بالضعف[2].

الثالثة والخمسون بعد المئتين: لمَّا حَكَمَ في «الإحياء» بأنه يستحب الإنكارُ في حالة خوف الضرر، وبَسطَ الكلامَ فيه، [وشرَطَ][3] أن يقتصرَ المكروهُ عليه، فإنْ علمَ أنه يُضرب معه من أصحابه أو أقاربه أو رفقائه، فحكمه أنه لا يجوز له الحسبة، بل يحرم؛ لأنه عَجزَ عن دفع المنكر، إلا أن يُفضي ذلك إلى منكرٍ آخرَ، وليس [ذلك] من القدرة في شيء[4].

الرابعة والخمسون بعد المئتين: علم أنه لو احتسب لَبَطل ذلك المنكرُ، ولكنْ كان سبباً لمنكرٍ آخرَ يتعاطاه غيرُ المُحتسبِ عليه، فذكر في «الإحياء»: أنه لا يحل له الإنكارُ على الأظهر؛ لأنَّ المقصودَ عدمُ مناكير[5] الشرع مطلقاً لا من زيدٍ أو عمروٍ؛ وذلك بأن يكون مع الإنسان مثلاً شرابٌ حلالٌ نجسٌ بسبب وقوع نجاسة فيه، وعلم أنه لو أراقه لشرب صاحبُه الخمرَ، أو شربَ أولادُه؛ لإعوازه الشراب الحلال، فلا معنى لإراقته ذلك.

قال: ويحتمل أن يقال: إنه يريقُ ذلك فيكون هذا مبطلاً للمنكر،

---

(١) «ت»: «سعد».

(٢) انظر: «شرح علل الترمذي» لابن رجب (٢/ ٨٢٣).

(٣) زيادة من «ت».

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٠).

(٥) «ت»: «مناكر».

وأما شُرب [الآخرِ][1] [الخمرَ][2] فهو المَلومُ فيه، والمحتسب غيرُ قادرٍ على منعه من ذلك المنكر، وقد ذهب إلى هذا ذاهبون، وليس ببعيد.

قال: هذه مسائل فقهية لا يمكن فيها الحكمُ إلا بظنٍّ، ولا يبعد أن يفرقَ بين درجات المنكر، وينكرها الذي تُفضي إليه الحِسْبةُ والتغييرُ، فإنه إذا كان يذبحُ شاةً لغيره ليأكلها، وعلم أنه لو منعه ذلك لذبح إنساناً وأكله، فلا[3] معنى لهذه الحسبة، نعم لو كان مَنْعُهُ من ذَبْحِ إنسانٍ وقَطْعِ طرفِهِ يحملُهُ على أخذ ماله، فذلك له وجهٌ[4].

الخامسة والخمسون بعد المئتين: ذكر غيرُ واحد هذا[5] الذي أذكر معناه، واللفظ لبعضهم، وهو: أن سبيل مُنْكِرِ المُنْكَر أن ينكرَهُ بقدر ما يظن زوالَه فقط، فإن أمكن زوالُه بالتخويف والوعظ والزجر اقتصر على ذلك، ولم يبسط يدَه إلى سواه، وإن احتاج فيه إلى فعلٍ مع القولِ، اقتصر على أيسرِ ما يمكن زوالُه به، ولم يجاوز ذلك، وإن احتاج إلى القتال قاتَلَ عليه.

ورتَّب ذلك على حسب ما يؤدِّيه اجتهادُه وغلبةُ الظنِّ، فإن لم يمكن إنكارُه بلسان، ولا يد، أنكر بقلبه، ورغب إلى الله تعالى في إزالته.

قال: هذا الذي أشرتُ إليه. ولا يبلغ مُنْكِرُ المُنْكَرِ بالسيف

---

(1) سقط في «ت».

(2) زيادة من «ت».

(3) في الأصل: «ولا»، والمثبت من«ت».

(4) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٠).

(5) في الأصل: «ما هذا»، والمثبت من «ت».

والسلاح إلا مع السلطان[1]، ولكن ينكر بما دونَ السيفِ والسلاحِ[2].

[و][3] هذا التدريج الذي حكينا، ذهب إليه غيرُ واحد من الأشعريةِ والمعتزلةِ، والذي ذكرته آنفاً هو عن بعض الأشعرية.

ورأيت بعضَ المتكلمين، وبعضَ من تكلم في التفسير [قد][4] استأنس في ذلك بقوله[5] تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟﴾[الحجرات: ٩]، فأمرَ أولاً بالإصلاح، وفي الأخير بالقتال.

قال المفسِّرُ بعد أن تلا الآيةَ: قدَّمَ الإصلاحَ على القتال، وهذا يقتضي أن يبدأ ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بالأرفقِ فالأرفقِ مترقياً إلى الأغلظ فالأغلظ، قال: وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ﴾[النساء: ٣٤]، وإذا لم يتمَّ الأمرُ بالتغليظ والتشديد، وجب عليه القهرُ[6] باليد، فإنْ عَجَزَ فبالقلبِ[7].

قلت: هذا الذي ذكر من التدريج إن كان على سبيل الاستحباب فلا بأسَ، وإن كان على سبيل الوجوب، فيُشكل عليه حديثُ أبي

---

(١) «ت»: «سلطان».

(٢) في الأصل زيادة: «إلا مع السلطان ولا ينكر».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) في الأصل: «بذلك في قوله»، والمثبت من «ت».

(٦) «ت»: «التغيير».

(٧) انظر: «التفسير الكبير» للرازي (٨/ ١٤٧).

سعيد الخُدْري ـ رضي الله عنه ـ الصحيح: «منْ رأى مُنْكَراً فَلْيُغيِّره بيدِهِ، فإنْ لم يستَطِعْ فبلسانِهِ، فإن لم يستطِعْ فبقلبِهِ، وذلكَ أضعفُ الإيمان»[1].

فأمرَ بالتغيير أولاً باليد، وشرطَ في الاكتفاء بتغيير اللسان عدمَ الاستطاعة بتغيير اليد، وماذكره من الاستشهاد على ذلك بقتالِ البغاة، وكذلك ما يمكن أن يُستشهد به عليه من دفع الصائل، فإنه يجب البَداءةُ فيه[2] بالأهون فـالأهون، فالسببُ فيه أنَّ قتلَ المسلمِ مفسدةٌ [عظيمة][3] [أعظمُ][4] عند الله من زوال الدنيا[5]، فيجب أن لا تُوْقَع هذه المفسدةُ مهما أمكن ذلك، وكذلك ضربُ المرأةِ مفسدةٌ لا تُوْقَعُ إلا بعد العجْز عن دفعها بما دونه لقيام المانع، فإن كان إنكارُ المنكر مما يؤدي إلى مثل هذا من إيقاع المفاسد المحظورةِ شرعاً، فهو مثل

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) «ت»: «فيها».

(٣) سقط من «ت».

(٤) في الأصل و«ت»: «أهونُ»، والمثبت أشير إلى تصحيحه في هامش «ت».

(٥) روى النسائي (٣٩٨٧)، كتاب: تحريم الدم، باب: تعظيم الدم، والترمذي (١٣٩٥)، كتاب: الديات، باب: ما جاء في تشديد قتل المؤمن، من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل رجل مسلم». وقد رجح الترمذي وقفه.
قلت: الأحاديث في تحريم قتل المسلم كثيرة جداً قد يبلغ مجموعها حدَّ التواتر، وقد أفردها غير واحد من العلماء بالتصنيف.

ما ذُكِر سواء، لكنه أمرٌ عارضٌ، فلا ينبغي أن يُجعلَ ذلك حكماً عامّاً في إنكار المنكر حيث لا يؤدي إلى وقوعِ المفاسد المحرمة شرعاً، والكلامُ في درجة الوجوب.

فإن قلت: الإغلاظُ سببٌ في ثوران نفس الظالم المرتكِبِ للمنكر، ولجاجِهِ فيما هو فيه، وأحبُّ شيء إلى الإنسان ما مُنِعَ، وربَّما أدى ذلك إلى فتنة.

قلت: إن كانت هذه قضيةً جزئية تفرضها، وكانت البُداءة بالإغلاظ[١] توقع في مثل هذه المفسدة المذكورة في قتل الباغي ودفع الصائل، سلَّمناه، فلا[٢] يجوز في هذه الصورة إلا ما يجوز في دفع الصائلِ والباغي من التدريج.

وإن جعلتَ هذه المفسدةَ مقتضيةً لوجوب التدريج مطلقاً، فهذه مفسدةٌ ألغى الشارعُ اعتبارَ دفعِها؛ لأنها عامةٌ غالبة في حق مرتكب المنكر، فلو اعتُبِرَ ذلك مطلقاً أدى إلى مخالفة النص المذكور في حديث أبي سعيد، وقد يكون الشارعُ اعتَبرَ مصلحةَ الإغلاظ[٣] على مرتكب المنكر عقوبةً له على تجرُّئه على حدود الله تعالى.

السادسة والخمسون بعد المئتين: قد قدمنا الحكايةَ عن بعض

---

(١) في الأصل: «بالأغلظ»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «ولا».

(٣) «ت»: «الإنكار».

متكلمي الأشعرية، فإنه لا يبلغ مُنْكِرُ المنكَر بالسيف والسلاح [إلا مع السلطان، ولكن يُنكر بما دون السيف والسلاح][1].

وذكر محمود الخوارزميُّ المعتزليُّ تلميذُ أبي الحسين البصري اختلافاً فيما بعد النهيِ بالقولِ من المنع بالضرب والقتال قال: فقال قومٌ: إنَّ ذلك واجبٌ على الإمام ومن يَلِي منه دونَ غيرِه.

قال: وقال شيوخُنا: بل ذلك واجب على الكل، والدليل لذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ﴾ إلى قوله: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي﴾[الحجرات: ٩]، والأمرُ في الآية بالقتال يتناول جميعَ المكلفين.

وقال بعضُ مصنِّفي الشافعية الفقهاء[2]: ومن رأى مرتكباً لمحرَّمٍ؛ كشرب الخمر وغيره من أنواع المحرمات، وافتقر في إزالته إلى شهرِ السلاح، فقد منعه الأصوليون اتفاقاً، وأجازه طوائفُ من الفقهاء[3].

السابعة والخمسون بعد المئتين: الصَّائلُ لأخذ المال: المشهور أنّه يجوز قتالُه، وحُكِيَ عن قديم الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: أنه إنْ أدى إلى قتل الصَّائل ـ أو[4] إتلافِ بعض أعضائه[5] لم يجزْ،

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «من الفقهاء».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ١٨٩).

(٤) «ت»: «و».

(٥) «ت»: «بعضه».

والمذهبُ خلافُه[(١)]، والحديثُ الصحيح، وهو قوله ﷺ: «من قُتِلَ دُوْنَ مالِهِ فهو شهيدٌ»[(٢)] يدلُّ على الجواز، هذا في المال الكثير.

الثامنة والخمسون بعد المئتين: لا يجوز إنكار المنكر بمباشرة فعلٍ محرمٍ شرعاً إلا لمعارض، لاسيما إذا كان ما يُبَاشَرُ أعظمَ مفسدةً مما يُنْكَر، فمن بَسط لسانَه بالغيبةِ والقذفِ مثلاً، فخطر ببالِ المتولِّي أن ينكرَ عليه بقطع لسانه [لم يجزْ][(٣)].

وقد[(٤)] نقلوا ما معناه: أن عمر - رضي الله عنه - عزم على قطع[(٥)] لسان الحُطَيئةِ بسبب الهجوِ[(٦)]، فإنْ صحَّ ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة، فحَمْلُهُ على التهديد الرادعِ للمصلحة أولى من حَمْلِهِ على حقيقة القَطْعِ للمصلحة، وهذا يجرُّ[(٧)] إلى النظر فيما يسمَّى

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ١٨٦).

(٢) رواه البخاري (٢٣٤٨)، كتاب: المظالم، باب: من قاتل دون ماله، ومسلم (١٤١)، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «فقد».

(٥) «ت»: «همَّ بقطع».

(٦) رواه أبو ذر الهروي في «فوائده» (١/ ١٢٠)، عن زيد بن أسلم، عن أبيه.

(٧) «ت»: «ينجر».

مصلحةً مرسلةً، والاسترسالُ في ذلك[1] عظيمٌ، ويقع فيه منكراتٌ عظيمةُ الوقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين، ولست أنكِرُ على من اعتبر أصلَ المصالح المرسلة، لكن يحتاج إلى نظر شديد، وتأملٍ سديدٍ، وعدمِ التجاوز للحد المعتبر.

التاسعة والخمسون بعد المئتين: تكلَّموا في إنكار الولد على الوالد[2]، قال بعضُ المالكية: فإذا رأى الرجلُ أحدَ أبويه على منكرٍ من المناكير فَلْيَعِظْهُما برفق، وليقل لهما في ذلك قولاً كريماً، كما أَمرَ الله تعالى حيث يقول: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾[الإسراء: ٢٣] الآية إلى قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾[الإسراء: ٢٤].

وغيرُه رتَّب الحِسْبَةَ خمسَ مراتب:

الأولى: التعريف.

والثانية: الوعظ بالكلام اللطيف.

والثالثة: السب والتعنيف، قال: ولست أعني بالسبِّ الفحشَ، بل أن يقول: يا جاهل! يا أحمق! أما تخاف الله؟! وما يجري هذا المجرى.

---

(١) «ت»: «والاسترسال في ذلك، وشاورني بعض القضاة في قطع أنملة شاهد، والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها، وكل هذه منكرات عظيمة الوقع...».

(٢) «ت»: «الوالد على الولد»، وهو خطأ.

والرابعة: القهرُ[1] بطريق المباشرة؛ ككسر الملاهي، وإراقةِ الخمر، واختلاعِهِ الثوبَ الحريرَ من رأسه، واستلابِ الشيء[2] المغصوب منه وردِّه على صاحبه.

و[الخامسة]: التخويف بالتهديد بالضرب، أو مباشرة الضرب له حتى يمتنعَ عمَّا هو عليه[3].

وجعلَ للولد الحسبةَ بالرتبتين الأوليين وهو التعريف، ثم الوعظ والنصح باللطف، قال: وليس له الحِسبةُ بالسبِّ والتعنيف والتهديد، ولا بمباشرة الضرب، وهما الرتبتان الأخيرتان، وهل له الحسبة بالرتبة الأخيرة[4] بحيث يؤدي إلى أذى الوالد وسخطِهِ؟

قال: فيه نظرٌ، وهو أن يكسرَ [مثلاً][5] عودَه، ويريقَ خمرَه، ويَحِلَّ الخيوطَ من ثيابه المنسوجةِ بالحرير، ويردَّ إلى الملاَّكِ ما يجده في بيته من المال الحرام الذي غصبه أو سرقَه أو أخذَه عن[6] إدرار

---

(١) «ت»: «والمنع بالقهر» بدل «والرابعة: القهر»، وفي المطبوع من «الإحياء» للغزالي، وعنه نقل المؤلف: «المنع بالقهر».

(٢) في المطبوع من «الإحياء» للغزالي: «واختطاف الثوب الحرير من لابسه، واستلاب الثوب...».

(٣) انظر: «إحياء عوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٥).

(٤) أي: التي لم يوضح أمرها بعد، وهي الرابعة، فقد ذكر جواز الأولى والثانية، وامتناع الثالثة والخامسة.

(٥) سقط من «ت».

(٦) في الأصل و«ب»: «من»، والمثبت من «ت».

ورزق من ضريبة المسلمين، إذا كان صاحبه معيناً، ويُبطل الصورَ المنقوشةَ على حيطانه، والمنقوشةَ في خشب بيته، ويكسرَ أوانيَ الذهبِ والفضةِ، فإنَّ فِعْلَه في هذه الأمور ليس يتعلق بذات الأب، بخلاف الضرب والسبّ، لكن الوالد قد يتأذى به ويسخطُ بسببه، إلا أنّ فعلَ الولدِ حقٌّ، وسخطَ الأبِ[1] منشؤه حبُّه للباطل والحرام.

والأظهر في القياس أن يثبتَ ذلك للولد[2]، بل يلزمه أن يفعلَ ذلك، ولا يبعد أن ينظرَ إلى قُبحِ المنكر؛ كإراقة خمرِ مَنْ لا يشتدُّ غضبُه، فذلك ظاهر[3]، فإن كان المنكرُ فاحشاً والسخطُ شديداً؛ كما لو كانت آنيةَ بلور أو زجاج على صورة حيوان، وفي كسرِها خُسرانُ مالٍ كثير، فهذا مما يشتد فيه الغضب، وليس تجري هذه المعصيةُ مجرى الخمرِ وغيرِه، فهذا كلُّه مجالُ النظرِ[4].

قلت: أمّا إباحةُ التعريف، والوعظ بالقول اللطيف، فلا شكَّ في [إباحة][5] ذلك.

وأما المنع من السبِّ فصحيح أيضاً، بل لو طُولبنا بدليل على

---

(١) «ت»: «الوالد».

(٢) «ت»: «للولد ذلك».

(٣) «ت»: «ولا يبعد أن ينظر إلى قبح المنكر وإلى مقدار الأذى والسخط، فإن كان المنكر شديداً وسخطه عليه قريباً؛ كإراقة خمر...».

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٨).

(٥) سقط من «ت».

جوازِ السب في حقِّ الأجنبي لاحتجنا إلى ذلك، لا سيما إذا كان مستغنىً عنه في إنكار المنكر.

وأما الثالثة التي جعل فيها نظراً، فتحريمُ الإنكارِ على الولد عندي فيها بعيد.

وأمّا ما نحن فيه من نصرة المظلوم إذا كان الأب ظالماً فأبعد؛ لاسيما إذا كان الضررُ شديداً، فلا يمكن بوجهٍ من الوجوه أن يقالَ بتحريم الإنكار على الأب بطريق المنع والدفع، وإنما اخترت هذا المذهب لوجوه:

أحدها: أنَّ الأبَ إذا أُمِر بترك إنكار المنكر وكانت مخالفتُه مما يسخطُه، وجبَ أن لا يطاعَ؛ لقوله ﷺ: «لا طَاعَةَ لمخلوقٍ في معصيةِ الخَالِقِ»[1]، وكذلك[2] إذا لم يكن هاهنا أمرٌ ومخالفةٌ له[3] بدليل، وبل أولى؛ لأنَّ المخالفةَ بعد الأمر أشدُّ منها قبلَ الأمرِ.

---

(١) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٦٦)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٨/ ١٦٥)، وفي «المعجم الأوسط» (٤٣٢٢)، والحارث بن أبي أسامة في «مسنده» (٦٠٢)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٨٧٣)، وغيرهم من حديث عمران بن حصين ﷺ. قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٢٢٦): رجال أحمد رجال الصحيح.

(٢) «ت»: «فكذلك».

(٣) في الأصل: «ومخالفته له»، والمثبت من «ت».

وثانيها: أنَّ جنسَ هذه المصلحة؛ أعني: احترامَ الوالد(1)، قد ألغاه(2) الشرعُ في جنس المعصية حيث يقول: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[المجادلة: ٢٢]، [وبسبب هذا سقطت حرمة الأبوين في الشرك، وذلك](3) لتقديم حفظِ حرمات الله تعالى، ودفعِ المفاسد في الأرض على حُرمةِ الوالد.

فإن قلت: فذاك في حقِّ الأب الكافر لا في حق [الأب](4) المسلم.

قلت: قد ذكرتُ أنَّ الشارعَ أهدرَ جنسَ المصلحةِ بالنسبة إلى جنس برِّ الوالدين، ولم أقل: أهدرَ عينَها.

وثالثها: أنَّا إذا اعتبرنا اشتقاقَ (المحادّة)، وأخذناه(5) من الحدِّ، وأن يكون كلُّ واحد من المُتَحادَّين في حد عن الآخر(6)، والمراد(7)

---

(١) «ت»: «الولد».

(٢) «ت»: «ألغاها».

(٣) في الأصل: «وليس هذا لسقوط حرمة الأب، فإذاً ليس ذلك لعدم اعتبار حق الولد، فهو إذن»، والمثبت من «ت».

(٤) سقط من «ت».

(٥) في الأصل: «أخذها»، والمثبت من «ت».

(٦) انظر: «لسان العرب» لابن منظور (٣/ ١٤٠)، (مادة: حدد).

(٧) أي: اعتبرنا المراد.

بمحادّة الله تعالى مخالفةَ أمرِه وتعدِّي حدوده، أو مخالفة رسوله، أو ما أشبهه، فباعتبار الاشتقاق يدخل تحت[1] المخالفةِ بالمعصية، فتتناوله الآيةُ.

ورابعها: الإنكارُ على الأب إحسانٌ إليه، والإحسان إليه واجب، فالإنكار عليه واجب.

أما إنه إحسانٌ إليه؛ فلأنه تخليصٌ له من ورطة العقاب واستحقاقِ العذاب، وذلك إحسان.

وأما إنّ الإحسان إليه واجب؛ فلِقوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾[الإسراء: ٢٣]، فهو عام أو مطلق [يفهم منه العموم][2] في كل إحسان إلا ما خصَّهُ الإجماع، أو دليلٌ مقدمٌ على العموم.

وخامسها: إذا كان منكَرُ الأب ظلماً للغير؛ كأخذ ماله أو غصبِهِ، فردُّه على المالك نصرةٌ للأب؛ لأنه منعٌ له من الظلم؛ لقوله ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وجَعَلَ نصرَه ظالماً أن يمنَعه من الظلم[3]، وإذا كان نصراً للأب وجبَ أن يجب؛ لأنَّا أُمِرْنا بنصر[4] المظلوم.

---

(١) «ت»: «تحته».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) «ت»: «بنصرة».

وسادسها: قد قدمتُ الإشارةَ إليه [من][1] أنّ القدرَ الواجبَ من برِّ الوالدين غيرُ منضبط عندنا بضابط حاصِرٍ مُبيَّنٍ[2]، والقيامُ بحدود الله تعالى، ودفعُ محارمِهِ، وإزالةُ المفاسد عن الدين، قاعدةٌ معلومةُ الثبوتِ قطعاً من الشرع، وكون هذا الشيء المُزالِ منكراً و[3]محرماً ومفسدةً، معلومٌ أيضاً قطعاً، وتقديمُ المعلومِ على المجهولِ راجحٌ.

وسابعُها: أن إزالةَ المفاسد الشرعية والمنكراتِ[4] القبيحةِ عن الدين من مرتبة الضرورة، وجنسُ برِّ الوالدين من مرتبة التحسين أو تتمتِهِ[5]، ومرتبةُ الضرورة متقدمةٌ[6]، وليس قولنا: إنه من مرتبة التحسين والتتمة[7]، مما ينافي القولَ بوجوبه، فلا يُغْلَطَنَّ[8] في ذلك.

وثامنها: أنّ الأبَ ـ بارتكابه [ما][9] حرّمه اللهُ تعالى ـ هاتِكٌ

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «متين».

(٣) «ت»: «أو».

(٤) «ت»: «والمذمات».

(٥) «ت»: «أو شبهه».

(٦) «ت»: «مقدمة».

(٧) «ت»: «أوشبهه».

(٨) «ت»: «تغلطن».

(٩) سقط من «ت».

لحرمته، فإن انهتكت[1]، فهو هاتكُها بالحقيقة، ولا شكّ أن المسلمَ محرَّمُ الدمِ واجبُ العِصمة، فإذا صَالَ على غيرِه في نفسِهِ أو مالِهِ، دفَعه، ولو أدَّى إلى قتله، فكان[2] هو الهاتك لحرمته وعصمته بالصِّيال.

ولا ينتهض عندي غضبُ الوالد وسخطُه؛ لأَنْ يرى الولدُ المالَ المحرَّمَ تحت يده يأكله ظلماً كمالكه، ويتركَ الوالدَ[3] يأكلُه ويستبيحُه مع القدرة على ردِّه لمالكه، هذا في غاية البُعد.

فإن ترقَّينا إلى أن يراه يريدُ قتلَ المسلم بالسيف ظلماً، وتعذَّر عليه دفعهُ عنه إلا بما يُسْخِطُه، فقد خرج الأمر [عن الاستبعاد][4] إلى القطع ببطلان [قول][5] من يقول بمنع ذلك.

وأما القول بالنظر إلى مقابلة المصالح والمفاسد فهو جَرَيَانٌ على قاعدة عامّة، ولكن النظر في إن اشتدَّ غضبُ الأب، هل يقاوم[6] ارتكابَ هذه المعاصي؟

ومن قال: إن الابنَ إذا رأى الأبَ قد أعدَّ آلاتِ شربِ الخمر،

---

(١) «ت»: «انهتك».

(٢) «ت»: «وكان».

(٣) «ت»: «ويتركه الولد».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) زيادة من «ت».

(٦) الضمير هنا يعود على الابن؛ أي: هل يقاوم الابن ارتكابَ المعاصي؟

وأحضرَ الخمرَ إلى منزله، والابنُ قادرٌ على إزالة ذلك بالإراقة، ويكون الواجب عليه أن لا يفعلَ ذلك، ويمكِّنُ[1] الأبَ من الشرب؛ لأجل حرمته، فقد أتى عندنا أمراً يحتاج إلى نصٍّ شرعي مبيِّنٍ لهذا الحكم، ودالٍّ عليه.

[قال][2] : فإن قيل: ومن أين قلتم إنه ليس له الحسبةُ بالتعنيف والضرب والإرهاق[3] إلى ترك الباطلِ، والأمرُ بالمعروف في الكتاب والسنة ورد عاماً من غير تخصيص، وأما النهي عن التأفيف والأذى فقد وردَ، وهو خاصٌّ فيما لا يتعلق بارتكاب المنكر؟

فنقول: قد وردَ في حق الأب على الخصوص ما[4] يوجب الاستثناء عن[5] العموم؛ إذ لا خلاف في أن الجلاَّدَ ليس له أن يقتُلَ أباه [في الزنا][6] حَدّاً، ولا أن يباشِرَ إقامةَ الحد عليه، بل لا يباشرُ قتل أبيه الكافرِ، بل لو قطع يدَه لم يلزمه قِصاصٌ، ولم يكن له أن يؤذيَهُ في مقابلته، وقد ورد في ذلك أخبارٌ، وثبَتَ بعضُها بالإجماع[7]، فإذا

---

(١) «ت»: «ولا يمكن».

(٢) سقط من «ت»، والقائل: هو الغزالي رحمه الله.

(٣) «ت»: «والإراقة».

(٤) في الأصل: «بما»، والمثبت من «ت».

(٥) «ت»: «على».

(٦) زيادة من «الإحياء» للغزالي.

(٧) قال الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٢/ ٣١٨): قلت: لم =

لم يجز له إيذاؤه بعقوبة هي حق على جنايةٍ سابقة، فلا يجوز له إيذاؤه بعقوبة هي منعٌ من جناية مستقبَلةٍ متوقَّعَةٍ، بل أولى، هذا قوله، أو كما قال[1].

قلت: أمّا أنه ورد في حقِّ الأب ما يوجب استثناءَه في إنكار المنكرات، فإن كان ذلك هي العمومات الموجبةُ لبره والإحسان إليه، فهي بالنسبة إلى العمومات الدالة على وجوب إنكار المنكر مما تتعارض فيه العموماتُ من وجهٍ دون وجه؛ لأنه إذا قال: وجب أن يُستثنى عن[2] الأمر بالمعروف حالُ الوالد للدلائل الدالة على [وجوب][3] برِّه، قال خصمُه: وجب أن يُستثنى عن الدلائل الدالة على وجوب برِّه حالُ ارتكابِه للمعصية؛ للدلائل الدالة على وجوب الأمر

= أجد فيه إلا حديث: «لا يقاد الوالد بالولد» رواه الترمذي وابن ماجه من حديث عمر. قال الترمذي: فيه اضطراب، انتهى.

قال عبد الحق: هذه الأحاديث ـ أي: ما ورد في عدم قتل الوالد بالولد» كلها معلولة لا يصح منها شيء، وقال الشافعي: حفظت عن عدد من أهل العلم لقيتهم: أن لا يقتل الوالد بالولد، وبذلك أقول. قال البيهقي: طرق هذا الحديث منقطعة، وأكد الشافعي بأن عدداً من أهل العلم يقولون به.

انظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (٤/ ١٧).

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٨).

(٢) «ت»: «يستثني».

(٣) زيادة من «ت».

بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

فليس استثناء الأب من دلائل الأمر بالمعروف بأولى من استثناء الأمر بالمعروف من دلائل وجوب البِر إلا بترجيحٍ من خارج، وقد أشرنا إلى ما يقتضيه، وإن كان الموجبُ للاستثناءِ ما ذُكِرَ [من][2] أنه لا خلافَ في أنّ الجلاَّدَ ليس له أن يقتلَ أباه حدّاً، فلعل السببَ فيه أنه لا يتعيَّنُ لذلك، ويمكن إقامةُ الحدِّ بدونه، فإقدامُه عليه إيذاءٌ[3] واستهانةٌ من غير ضرورة، لا سيما إذا لم يتضيَّقِ الوقت في إقامة الحد.

وكذلك نقول: سبيلُ إراقة الولدِ خمرَ الوالد الذي أعدَّه للشرب سبيلُ فروض الكفايات، فإن كان يمكن إزالة غيره [له][4]، وارتفاع المفسدة بفعل سواه، فلا يجب عليه ذلك، بل نزيد ونقول: إنه قد يمكن أن يُعتبر في إسقاط الوجوب عن الولد ما لا يُعتبر في إسقاطه عن الأجنبي، وهذا حقيقةُ مذهبِ مالك في قتل الأبِ لولده، فإنه قال: إذا أضجعه وذبحه أُقيد[5] [به][6] [7]، وحاصلُه: أن يُتَوَسَّعَ

---

(١) «ت»: «قيل له: وجب أن يستثنى عن دلائل الأمر ببره حالة ارتكابه المعصية للدلائل الدالة...».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «إهانة».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) من القَوَد، وهو أن يُقتَل القاتلُ بالقتيل.

(٦) سقط من «ت».

(٧) ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» (١/ ٩٤).

في إسقاط القصاص عن الأب بما[1] لا يُتَوَسَّع بِهِ في إسقاطه عن الأجنبي.

وأما أن يجبَ عليه تركُ الإنكار والإراقة، والتمكينُ[2] من هذه المعصية الكبيرة بحفظ حرمة عاصٍ لله تعالى بارتكابها، فبعيد.

فإن فُرِضَ في مسألة الجلاَّدِ أنه تعيَّن لإقامة الحد، والوقت مضيقٌ لا يحلُّ التأخيرُ فيه، فقد يَمنع قيامُ الإجماع على التحريم[3]، والله أعلم.

وأما قتلُ أبيه الكافر فليس فيه إجماع، والمذكورُ[4] عن مالكٍ وغيره: الكراهةُ في أن[5] يبارزَهُ، وقال سُحنون: وإن اضطرَّهُ أبوه المشركُ وخافَه، فلا بأس أن يقتلَه، وذكر في «النوادر»[6] في أثناء كلامٍ لغيره ـ أو له ـ: وقد تنازعَ الناس في الأب، وقد أتى أبو عبيدة إلى النّبي ﷺ برأس أبيه، وفيه نزلت: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا...﴾ إلى قوله

---

(١) في الأصل: «مما»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «بالتمكين».

(٣) أي: من إقامة الحد.

(٤) «ت»: «والمنقول».

(٥) «ت»: «بأن».

(٦) لإمام المالكية في وقته ابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة (٣٨٦هـ)، وعلى كتابه هذا المعوَّل في التفقه. انظر: «الديباج المذهب» لابن فرحون (ص: ١٣٨).

﴿ءَابَآءَهُمۡ أَوۡ أَبۡنَآءَهُمۡ أَوۡ إِخۡوَٰنَهُمۡ أَوۡ عَشِيرَتَهُمۡ﴾[المجادلة: ٢٢][١].

ومسألةُ قطع يده لا إجماعَ فيها أيضاً، فالمالكية[٢] ينازعون فيه، ونصَّ بعضُهم على المسألة؛ أعني: أنه لو حزَّ يدَه أنه يُقاد[٣].

الستون بعد المئتين: قال[٤]: وهذا الترتيبُ أيضاً ينبغي أن يجريَ في العبد والزوجة مع السيد والزوج، فهما قريبان من الوالد في لزوم الحقِّ، وإن كان مِلكُ اليمينِ آكدَ من مِلك النكاحِ، ولكن في الخبر أنه: «لو جازَ السجودُ لمخلوقٍ لأمرتُ المرأةَ بالسُّجودِ لبَعْلِها»[٥]، وهذا يدلُّ على تأكيد الحق أيضاً.

---

(١) رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٣٦٠)، والحاكم في «المستدرك» (٥١٥٢)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١/ ١٠١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩/ ٢٧)، كلهم من طريق أسد بن موسى، عن ضمرة بن ربيعة، عن عبد الله بن شوذب قال: جعل أبو أبي عبيدة بن الجراح ينصب الآلهة لأبي عبيدة، وجعل أبو عبيدة يحيد عنه، فلما أكثر الجراحُ، قصدَه أبو عبيدة فقتله، فأنزل الله ﷻ فيه هذه الآية.

قال البيهقي: هذا منقطع، انتهى. وقد جوَّد الحافظ ابن حجر إسناده في «الإصابة» (٣/ ٥٨٧).

(٢) «ت»: «والمالكية».

(٣) انظر: «الكافي» لابن عبد البر (ص: ٥٨٩).

(٤) أي: الغزالي رحمه الله.

(٥) رواه الترمذي (١١٥٩)، كتاب: الرضاع، باب: ما جاء في حق الزوج =

الحادية والستون بعد المئتين: قال: وأمّا الرعيَّةُ مع السلطان، فالأمرُ فيه أشدُّ من الولد[1]، فليس لها[2] معه إلا التعريفُ والنصحُ، وأما الرتبة الثالثة ففيها نظرٌ من حيثُ إنَّ الهجومَ على أخذ الأموال[3]، وردَّها إلى الملاك، و[4] تحليلَ الخيوطِ من ثيابِهِ الحريرِ، وكسرَ الخمورِ من بيته، يكاد يُفضي إلى خَرْقِ هَيْبَتِهِ، وإسقاطِ حِشْمته، وذلك محذورٌ وردَ النهيُ عنه[5]؛ كما ورد في السكوت عن المنكر، فقد تعارضَ[6] فيه محذوران[7]، والأمر فيه موكولٌ إلى اجتهادٍ منشؤُه

= على المرأة، من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال: حسن غريب. ونقل النووي رحمه الله في «رياض الصالحين» (ص: ٩٢) عن الترمذي أنه قال: حسن صحيح.

(١) «ت»: «الوالد».

(٢) في النسخ الثلاث: «له»، ولعل الصواب ما أثبت؛ إذ المقصود من كلام المؤلف: الرعية.

(٣) «ت»: «المال من خزانته».

(٤) «ت»: «وعلى»، وكذا في المطبوع من «الإحياء».

(٥) روى الترمذي (٢٢٢٤)، كتاب: الفتن، باب: (٤٧). وقال: حسن غريب، والإمام أحمد في «المسند» (٥/ ٤٢)، وغيرهما من حديث أبي بكرة ﷺ مرفوعاً: «من أهان سلطان الله في الأرض، أهانه الله».

(٦) «ت»: «فتعارض».

(٧) «ت»: «محظوران».

النظرُ في تفاحُشِ المنكر[1]، ومقدارِ ما سقطَ من حِشْمتِهِ بسبب الهجوم عليه، وذلك مما لا يمكن ضبطُه.

الثانية والستون بعد المئتين: قال: وأما التلميذ والأستاذ فالأمر فيما بينهما أخفُّ؛ لأن المحترمَ هو الأستاذُ المفيدُ للعلم من حيث الدين، ولا حرمةَ لعالم لا يعمل بعلمه، فله أن يعامِلَه بموجب علمه الذي تعلَّمه منه.

ورُوي أنه سُئِل الحسنُ [عن الولد][2]: كيف يحتسب على والده؟ فقال: يعِظه ما لم يغضب، فإنْ غضِبَ سكتَ عنه[3].

الثالثة والستون بعد المئتين: قد تقدم أن الضررَ ـ أو[4] المكروه ـ اللاحق بالمنكرِ مما يُسقِطُ الوجوبَ، لكن ذلك أمرٌ مترقَّب متوقَّع يكفي فيه غلبةُ الظن، فلو غلب على ظنِّه أنَّه يصيبه المكروهُ سقط الوجوب، وإن احتمل أن لا يصيبَه.

الرابعة والستون بعد المئتين: فإن[5] غلب على ظنه أن لا يُصابَ، ولكن يجوّز ذلك، ففي «الإحياء»: أن مجردَ التجويزِ

---

(١) في الأصل و«ب»: «في بقاء حشمته»، والمثبت من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣١٨ ـ ٣١٩).

(٤) «ت»: «و».

(٥) «ت»: «وإن».

لا يُسقط الوجوبَ، فإن ذلك ممكن[1] في كل حسبة[2].

الخامسة والستون بعد المئتين: وإن شكَّ فيه من غير رجحان، قال في «الإحياء»: فهذا محلُّ النظر؛ فيحتمل أن يقال: الأصل الوجوب بحكم العمومات، وإنما يسقط بمكروه، والمكروه هو الذي يظن أو يعلم حتى يكون متوقعاً، وهذا هو الأظهر.

ويحتمل أن يقال: إنه إنما يجب عليه إذا علم أنه لا ضَرر عليه، أو ظن أنه لا ضررَ عليه، والأولُ أصحُّ نظراً إلى قضية العمومات المُوجبةِ للأمر بالمعروف[3].

السادسة والستون بعد المئتين: التوقُّع للمكروه يختلف باختلاف الجُبن والشجاعة، فقد جُعِلَ التعويلُ على اعتدال الطبع، وسلامةِ العقل والمزاج، قال صاحب[4] «الإحياء»: وعلى الجبان أن يتكلَّف إزالةَ الجبن بإزالة علَّتِه، وعلّتُه: جهلٌ أو ضعفٌ، ويزول الجهلُ بالتَّجْرِبة، ويزول الضعفُ بممارسة الفعل المَخُوف منه تكلفاً حتى يصيرَ معتاداً، إذ المبتدىء في المناظرة والوعظ مثلاً قد يجبُن عنه طبعُه لضعفِه، فإذا مارس[5] واعتادَ فارقَه الضعفُ[6]، فإن

---

(١) «ت»: «لأن ذلك يُمكن».

(٢) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢١).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٢١).

(٤) «ت»: «في» بدل «صاحب».

(٥) «ت»: «مارسه».

(٦) «ت»: «الوعظ».

صار ذلك ضرورياً غير قابل للزوال بحكم استيلاء الضعف على القلب، فحكم ذلك الضعيف يتبع حالَه، فيُعْذَر كما يُعذر المريضُ في التقاعد عن بعض الواجبات، وكذلك قد نقول على رأي: لا يجب ركوبُ البحر لأجل حَجَّةِ الإسلام على من يغلب عليه الجبنُ في ركوب البحر، ويجب على من لا يعظُم خوفُه منه، فكذلك الأمر في وجوب الحسبة[1].

قلت: لا يبعد أن يُعتبر حالُ الشخص في نفسه وطبعه، ويُدار عليه الحكم في الوجوب أو السقوط، ويشهد له إطلاقُهم القولَ على ذلك الرأي بالسقوط عن الجبان المستشعر من غير أن يُكلَّف إزالةَ الجبنِ وتعويدَ النفس ركوبَ البحر؛ ليسهُلَ على طبعه ركوبُه، وتزولَ قوةُ خوفه، والله أعلم.

السابعة والستون بعد المئتين إلى تمام السبعين: المكروه المتوقع غير منضبط في كلام أكثرهم، وليس مطلقُ المكروه كافياً في سقوط الواجبِ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودرجاته تختلف، كالكلمةِ المؤذية، واستطالةِ اللسان، والضرب، والقطع، والقتل، وغيرِ ذلك مما تتفاوتُ رتبُه.

ولقد بلغني عن بعض أهل الإسكندريَّة: أنه كان يأمر بالمعروفِ و[2] يناله المكروهُ، فقال له بعضُ فقهائهم المشهورين بالعلم، وكان

---

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢١).

(٢) «ت»: «وهو».

يُنسب إلى بلدٍ: أنا لو قيل لي: يا فلاني، وذكر نسبتَه إلى بلده، يسقط[1] عني التكليفُ، أوكما قال.

وهذا بعيدٌ لا سيما إذا عظُم المنكرُ، ولابد في هذا من الموازنة بين عِظَمِ المنكرِ والمكروهِ الذي يُتوقع، وقد طوّل في «الإحياء» ضبطاً لهذه الأمور، ونحن نُورد منه باختصارٍ يسير، فقال:

المكروه نقيضُ المطلوب، ومَطالِبُ الخَلْق في الدنيا ترجع إلى أربعة أمور؛ أما في النفس فالعلمُ، وأما في البدن فالصحةُ والسلامة، وأمّا في المال فالثروةُ، وأمّا في قلوب الناس فقيامُ الجاه.

ثم قال: وكلٌّ واحد من هذه الأربعة يطلبها الإنسانُ لنفسه ولأقاربه المختصين[2] به، ويُكره في هذه الأربعة أمران:

أحدهما: زوالُ ما هو حاصلٌ موجود.

والآخر: امتناعُ ما هو مُنتَظَرٌ مفقود.

وذكر أن خوفَ امتناع المُنْتَظَرِ لا ينبغي أن يكون مُرخِّصاً في ترك الأمر بالمعروف أصلاً، ومثَّله في المطَالِب الأربعة:

أما **العلم**: فمثالهُ تركُ الحسبة على الأستاذ خوفاً من أن يَقبُحَ حالُه عنده، فيمتنع من تعليمه.

---

(١) «ت»: «لسقط».

(٢) «ت»: «والمختصين»، وكذا في المطبوع من «الإحياء».

وأما **الصحة**: فكتركِهِ[1] الإنكارَ على الطبيب الذي يدخل عليه مثلاً ـ وهو لابسُ حريرٍ ـ خوفاً [من][2] أن يتأخرَ عنه، فتمتنع بسببه صحتُه المنتظرةُ.

وأما **المال**: فهو كتركِهِ[3] الحسبةَ على السلطان وأصحابه، وعلى من يُواسيه من ماله، خوفاً[4] من أن يَقطع إدرارَه في المستقبل، ويترك مواساتَه.

وأما **الجاه**: فتركه الحسبة على من يَتوقّع منه نصرةً وجاهاً في المستقبل، خِيفةَ أن[5] لا يحصلَ له الجاه، أو خيفةً من أنْ يَقبُحَ حالُه عند السلطان الذي يتوقع منه ولايةً.

وقال[6]: وهذا كلُّه لا يُسقط وجوبَ الحسبة، فإن هذه زياداتٌ امتنعت، وتسميةُ امتناع حصول الزيادت ضرراً مجازٌ، وإنّما الضرر الحقيقي فواتُ حاصلٍ.

ولا يستثنى من هذا شيء إلا ما تتحقق[7] إليه الحاجة، ويكون في فواته محذورٌ يزيد على محذور السكوت على المنكر، كما أنه إذا

---

(١) «ت»: «فتركه».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «وأما المال: فتركه».

(٤) «ت»: «خيفة».

(٥) «ت»: «من أن».

(٦) «ت»: «قال».

(٧) «ت»: «تحقق».

كان محتاجاً إلى الطبيب لمرض ناجز، والصحةُ منتظرة من معالجة الطبيب، ويعلم أن في تأخيره شدةَ الضَّنَى، وطولَ المرض، وقد يُفْضِي إلى الموت، وأعني بالعلم: الظنَّ الذي يجوز بمثله تركُ استعمالِ الماء والعدول إلى التيمم، فإذا انتهى إلى هذا الحد لم يَبعد أن يُرخَّص؛ [يعني][1]: في ترك الحسبة.

وأما في العلم: فمثلُ أن يكونَ جاهلاً بمهمَّات دينه، ولم يجد إلا معلماً واحداً[2]، وعلمَ أن المحتسب عليه قادرٌ على أن يسدّ عليه طريقَ الوصول إليه، لكون العالم مطيعاً له، أو مستمعاً لقوله، فإذاً الصبرُ على الجهل بمهمات الدين محذورٌ، والسكوت عن[3] المنكر محذور[4]، ولا يبعد أنْ يرجِّحَ[5] أحدُهما، ويختلف ذلك بتفاحُشِ المنكر وشدة الحاجة إلى المعلم؛ لتعلُّقه بمهمات الدين.

وأما في المال: فكمَنْ يعجَزُ عن الكسب والسؤال، وليس هو قويَّ النفس في التوكل، ولا ينفق[6] عليه سوى شخصٍ واحد، ولو احتسب عليه لقطع رزقه، وافتقر في تحصيله إلى طلب إدرارٍ حرامٍ،

---

(١) سقط من «ت».

(٢) في المطبوع من «الإحياء» زيادة: «ولا قدرة له على الرحلة إلى غيره».

(٣) «ت»: «على».

(٤) «ت»: «محظور».

(٥) «ت»: «يترجح».

(٦) «ت»: «منفق»، وكذا في المطبوع من «الإحياء».

أو مات جوعاً، فهذا أيضاً إذا اشتدَّ الأمرُ فيه لم يبعد أن يرخَّص له في السكوت.

وأما الجاه: فهو أن يؤذيَه شريرٌ، ولا يجدُ سبيلاً إلى دفع شره إلا بجاهٍ يكتسبه من سلطان، ولا يقدر على التوصل إليه إلا بواسطة شخص يلبس الحريرَ أو يشرب الخمرَ، ولو احتسب عليه لم يكن واسطةً ووسيلة [له][1]، فيمتنع عليه حصولُ الجاه، ويدومُ بسببه أذى الشريرِ.

فهذه كلُّها إذا ظهرت وقَوِيت لم يبعد استثناؤها، ولكنَّ الأمرَ فيها منوطٌ باجتهاد المحتسب حتى يستفتيَ فيها قلبَهُ، ويَزِنَ أحدَ المحذورَيْن بالآخر، ويرجِّحَ بنظر الدين، لا بموجب الهوى والطَّبْع.

وأما القسم الثاني، وهو فوات الحاصل: فهو[2] مكروهٌ معتَبرٌ في جواز السكوت في الأمور الأربعة إلا العلم، فإن فواتَه غيرُ مخوف إلا بتقصير منه، وإلا فلا يقدِرُ أحدٌ على سَلْبِ العلم من غيره.

ثم قال: وأما الصحَّة والسلامة ففواتُها بالضرب، فكل مَنْ عَلِمَ أنه يُضْربُ ضرباً مؤلماً [مبرِّحاً][3] يتأذى به في الحسبة، لم تلزمه الحسبةُ، وإن كان ذلك يستحب له كما سَبق[4]، فإذا فُهم هذا في

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «قال: فهو».

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «وإن كان يستحب له ذلك».

الإيلام والضرب[1]، فهو في الجرح والقتل والقطعِ[2] أظهرُ.

وأما الثروة فهو أنه[3] يعلم أنه تُنْهَبُ دارُه ويُخَرَّبُ بيتُه، وتُسلَبُ ثيابُهُ، فهذا أيضاً يُسقط عنه الوجوب، ويبقى الاستحباب، إذ لا بأس أن يفديَ دينَه بدنياه.

ولكل واحد من الضرب والنهب حدٌّ في القلة لا يُكترث به؛ كالحبة في المال، واللَّطْمةِ الخفيف[4] ألمُها في الضرب، وحدٌّ في الكثرة يُتيقَّن اعتبارُه[5]، ووسطٌ يقع في محل الاشتباه والاجتهاد، وعلى المتديّن أن يجتهدَ فيه، ويرجحَ جانبَ الدين ما أمكن.

قلت: إطلاقُ القول في اللطمة الخفيفة فيه نظرٌ بالنسبة إلى أرباب المروءات وأعيانِ الناس.

قال: وأمّا الجاه ففواتُه بأن[6] يُضربَ ضرباً غيرَ مؤلمٍ، أو يُسبَّ على ملأٍ من الناس، أو يُطرحَ منديلُه في رقبته ويدارَ به في البلد، أو يسوَّدَ وجهُه ويطافَ به، وكل ذلك من غير ضرب مؤلم للبدن، وهو قادح في الجاه، ومؤلمٌ للقلب، وهذا له درجات.

---

(١) «ت»: «بالضرب».

(٢) «ت»: «والقطع والقتل».

(٣) «ت»: «بأن».

(٤) في الأصل: «الخفيفة»، والمثبت من «ت».

(٥) في الأصل و«ب»: «يتعين اعتبارهما»، والمثبت من «ت».

(٦) «ت»: «وأن».

والصواب أن يُقسَم إلى ما يُعبَّر عنه بسقوط المروءة؛ كالطواف به في البلد حاسِراً حافياً، فهذا يرخَّص [له] في السكوت؛ لأنَّ المروءةَ مأمورٌ بحفظها في الشرع، وهو[1] مؤلم للقلب ألماً يزيد على ضرباتٍ معدودة، وعلى فوات دُرَيهِمَاتٍ قليلةٍ، فهذه درجة.

الثانية: ما يُعبَّر عنه بالجاه المَحْضِ وعلوِّ الرتبة، فإن الخروجَ في ثياب فاخرة تجمُّلٌ، وكذلك الركوب للخيول، فلو عَلِم أنه لو احتسب كُلِّفَ المشيَ في السوق في ثياب لا يَعتاد هو مثلَها، أو كُلِّف المشيَ راجلاً وعادتُه الركوب، فهذا من جملة المزايا، وليس المواظبةُ على حفظها محموداً، وحفظ المروءة [محمود][2]، فلا ينبغي أن يسقطَ وجوبُ الحسبة بمثل هذا العذر، وفي معنى هذا ما لو خاف أن[3] يُتعرض له باللسان؛ إمَّا في حضرته بالتجهيل أو[4] بالتحميق والنسبة إلى الرياء والنفاق، وإما في غِيبته بأنواع الغيبة، فهذا لا يُسقط الوجوب إذْ ليس فيه إلا زوالُ فضلات الجاه التي ليس إليها كبيرُ حاجة، ولو تُركَت الحسبةُ بلوم لائمٍ، أو باغتيابِ فاسقٍ، أو شتمِهِ، أو[5] تعنيفِهِ، أو سقوطِ المنزلةِ عن قلبه، أو[6] قلبِ أمثاله، لم

---

(١) «ت»: «وهذا».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) في الأصل: «أنه»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «و».

(٥) «ت»: «و».

(٦) «ت»: «و».

يكن للحسبة وجوبٌ أصلاً، إذْ لا تنفكُّ الحسبةُ عن ذلك، إلا إذا كان المنكرُ هو الغيبة، وعَلِمَ أنه لو أنكر لم يسكت [عن][1] المغتاب، ولكن أضافَه إليه، وأدخله معه في الغيبة، فتحرُم هذه الحسبة؛ لأنّها[2] سببٌ لزيادة المعصية، وإن علم أنه يتركُ تلك الغيبةَ، ويقتصرُ على غيبته، فلا تجب [عليه][3] الحسبة؛ لأنَّ غِيبتَه أيضاً معصيةٌ في حق المغتاب المذكور، ولكن يستحب له ذلك؛ ليفديَ عرضَ المغتاب المذكور بعرض نفسه على سبيل الإيثار.

وقد دلَّت العموماتُ على تأكُّد وجوب الحسبة وعِظَم الخطر في السكوت عنها، فلا يقابله إلا ما عظُم في الدين خطرُه، والمالُ والنفسُ والمروءة قد ظهر في الشرع خطرُها، فأما مزايا الجاهِ والحشمةِ ودرجاتِ التجمُّل وطلب ثناء الخلق، فكل ذلك لا خطر له.

قال: وأما امتناعُه لخوف شيء من هذه المَكَاره في حق أولاده وأقاربه، فهو في حقه دونَه؛ لأنَّ تأذِّيَه في حق نفسه[4] [أشدُّ من تأذيه بأمر غيره، ومن وجه الدين هو فوقَه؛ لأنَّ له أن يسامح في حقوق نفسه][5]، وليس له المسامحةُ في حقّ[6] غيره، فإذاً ينبغي أن يمتنع،

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «لأنه».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «لأن تأذيه بأمر نفسه».

(٥) سقط من «ت».

(٦) «ت»: «حقوق».

فإنه إن كان ما يفوتُ من حقوقهم يفوت على طريق المعصية كالضرب والنهب، فليس له هذه الحسبة؛ لأنّه دفعُ منكرٍ يُفْضي إلى منكر، وإن كان يفوت لا بطريق المعصية فهو إيذاءُ المسلم أيضاً، وليس له ذلك إلا برضاهم، فإذا كان ذلك يؤدي إلى إيذاء قومه فليتركه[1]، وذلك كالزاهد الذي له أقاربُ أغنياءُ، فإنه لا يخاف على ماله إن احتسب على السلطان، ولكنه[2] يقصدُ أقاربَه انتقاماً منهم بواسطته، فإذا[3] كان يتعدّى الأذى في[4] حِسْبته إلى أقاربه وجيرانه فليتركْها، فإن إيذاءَ المسلم محذورٌ، كما أن السكوتَ على المنكر محذور، نعم إن كان لا ينالهم أذى في مال ونفس، ولكن ينالُهم الأذى بالشتم والسب [والذم][5]، فهذا فيه نظر، ويختلف الأمر فيه بدرجات المنكرات في تفاحُشها ودرجاتِ الكلام المحذور في نِكَايته في القلب وقَدْحِهِ في العرض[6].

هذا ما تيسَّر ذكرهُ على وجه الحكاية عن «الإحياء»، وقد تضمن مسائلَ كثيرةً أدخلنا بعضَها في العدد، ولم نُدخل بعضَها فيه، وكان يمكننا ذلك، ووجهُ الحاجة إلى هذه الأمور في الكلام على الحديث

(١) «ت»: «فإن كان يؤدي إلى أذى قومه فليتركه».

(٢) «ت»: «ولكن».

(٣) «ت»: «وإذا».

(٤) «ت»: «من».

(٥) سقط من «ت».

(٦) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢١ ـ ٣٢٣).

ظاهر؛ لأنها أمورٌ قد تعود على العموم بالتخصيص، ومن ضرورة الكلام على الحديث [التنبيهُ على ذلك][1]؛ لأن العملَ بالعموم في محل التخصيص خطأٌ.

الحادية والسبعون بعد المئتين: هذا الذي حكيناه عن «الإحياء» هو بحسب ما أدى إليه اجتهادُ مؤلفه رحمة الله عليه، وبسطٌ في القول ـ نفعه الله بذلك ـ على وجهٍ لم نره لغيره، وهو في محل الاجتهاد. ولا يبعد أن يسلُكَ في معرفة كثير من هذه الأحكام طريقان:

أحدهما: أن ينظر إلى الأعذار التي ذكرها الفقهاءُ في إزالة حكم الطلاقِ المُكْرَهِ عليه، ويناظرَ بينهما وبين ما نحن فيه[2]، ووجهُهُ: أنّ الطلاق يتعلق به التحريم، والوطء الحرام مفسدةٌ عظمى في الشريعة ومنكرٌ شديدٌ، والاختيارُ من بعض الوجوه حاصلٌ في تلك الأعذار؛ لأنه اختيار لدفعِ أعظمِ المفسدتين عند المطلق بتحمل أدناهما، وهذا ـ والله أعلم ـ هو الـذي لَحِظَهُ من رأى وقوعَ طلاق المكره، فقد رأينا عدداً من الأعذار قد انتهض سبباً لرفع حكم المكرَه عليه رفعَ حكم[3] التحريم في الوطء المنكَرِ العظيمِ، فلينتهضْ لرفع حكم التحريمِ في السكوت عن المُنكَر.

الطريقة[4] **الثانية**: أن ينظرَ إلى ما وقع فيه نصُّ الفقهاء من الأعذار

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «في إزالة حكم الإكراه على الطلاق، وينظر بينها وبين ما نحن فيه».

(٣) «ت»: «لرفع حكم الإكراه، فقد رفع حكم».

(٤) «ت»: «والطريق».

التي أسقطوا بها بعضَ الواجبات على الأعيان بالنسبة إلى الشخص المعيّن بقياس[1] ما يقع فيه النظرُ[2] من هذه الصورة إليه، وننظر هل يساويه، أو يترجَّحُ عليه، أو يقصرُ عنه؟

فإن ساواه، أو رجح، فهو عذرٌ مُسقِطٌ للوجوب على مقتضى مذهب من قال بسقوط الواجب في الأصل، وإن نقصَ عنه فليس بعذرٍ بالنسبة إلى قول ذلك القائل، وإذا أردنا أنْ نجعلَه عذراً لم يكن بالقياس إلى ما نصَّ عليه ذلك القائلُ، بل بطريقٍ آخرَ إن وُجد.

هذا كله بعد العلم بأنه لا بدَّ من مراعاة الموازنة بين المصالح والمفاسد، وفي أمثال هذه الأمور يتسع المجالُ، ويحتاج الناظرُ إلى علم كثير بالمواد الشرعية، وذهنٍ ثاقبٍ، [وورعٍ[3] شديدٍ، والله الموفق.

قال][4] [من البسيط]:

لا تحسبِ المجدَ تمـراً أنـت آكِلُـهُ   لنْ تبلُغَ المجدَ حتى تلعَقَ الـصَّبِرا[5]

الثانية والسبعون بعد المئتين: هاهنا سؤالاتٌ تردُ على ما تقدَّم، نذكرها على سبيل النظر فيها، والتنبيه على الفكر في أحكامها.

---

(١) في الأصل: «فقياس»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «النظر فيه».

(٣) في الأصل: «ونظر»، والمثبت من «ت».

(٤) سقط من «ت».

(٥) البيت لرجل من بني أسد، كما في «الحماسة ـ شرح المرزوقي» (٤/ ١٥١١).

منها: أنَّـا حكينا عن كتاب «الإحياء» في مرتبة الجاه الفرقَ بين ما كان من قَبيلِ المروءة و[ما كان من][1] قبيل التجمُّل؛ ولك أن تقول في قسم التجمل: إنهم سامحوا في بيع مال المفلس في هذا الجنس، وتركوا له دَسْتَ[2] ثوبٍ يليق به، هذا مشهور [ما][3] في الكتب، وإن كان بعضُ المالكية قد خالفَ فيه وقال: يُترك له ما يواريه[4]، ولا شك أنَّ إيفاءَ الديونِ واجبٌ مضيق، وقد اشتُهر أن حقوقَ العباد مبنيةٌ على المُشَاححة، فما السبب في المسامحةِ هاهنا، وعدمِها في باب ترك المنكر.

الثالثة والسبعون بعد المئتين: وكذلك أيضاً سامحوا بأكثرَ من هذا في الكفارات في الانتقال[5] إلى الأبدال فيها، وهي من حقوق الله تعالى، فالنظر فيها كذلك، والله اعلم.

الرابعة والسبعون بعد المئتين: ذكروا أعذاراً تُبيح تركَ الجمعة، كالمطر[6]، والوحل الشديد وغيرِ ذلك، وبعضُ هذه الأعذار يُستبعد

---

(١) سقط من «ت».

(٢) الدَّستُ من الثياب: ما يلبسه الإنسان ويكفيه لتردُّده في حوائجه، والجمع دُسوت، انظر: «المصباح المنير» للفيّومي (ص: ٧٤) (مادة: دست).

(٣) سقط من «ت».

(٤) انظر: «التاج والإكليل» لابن المواق (٥/ ٤٦ ـ ٤٧).

(٥) «ت»: «الانتقالات».

(٦) في «ت» زيادة: «والريح العاصف بالليل»، وكأنها خطأ.

أن يكونَ عذراً في ترك الأمر بالمعروف، وإذا كان كذلك والجمعةُ فرضُ عينٍ، فإباحةُ تركِها لهذا العذر دونَ إباحة تركِ [إنكار][1] المنكر الذي فُرض على الكفاية يحتاج إلى بيان سببه، وما يقال في هذا [و][2] في الكفارات من أن لها بدلاً فيُسامَح فيها، ضعيف ليس بالمتين القويّ؛ لأن اعتبارَ الأبدال وتجويزَ العدول إليها إنما هو بعد تعذُّر الأصول، والشأنُ في تعذر الأصول بسبب هذه الأعذار حتى يترتب عليه الانتقالُ إلى البدل، ومجردُ كونِ الشيء له بدلٌ لا يقتضي المسامحةَ بأصله، إلا على ملاحظة قاعدة الاستحسان الضعيفة، والله أعلم.

الخامسة والسبعون بعد المئتين: قد ذكرنا في جملة ما يندرج تحت الظلمِ ظلمَ الإنسان لنفسه ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[الزخرف: ٧٦]، وإنَّ امتناع الشخص من المعاصي قد يكون نصراً على ضعف ذلك، فإن المفهومَ من اللفظ المغايرةُ بين الناصر والمظلوم.

وهاهنا مرتبةٌ أخرى أقربُ من هذا، وهي أن يظلمَ الإنسانُ نفسَه بمنكرٍ يفعله فيها، فيُمنع منه على طريق إنكار المنكر، ويكون نصراً للمظلوم لكن من غيره، فمِنْ هاهنا يكون أعلى من تلك المرتبة.

---

(١) سقط من «ت».

(٢) سقط من «ت».

مثالُه: لو أراد أن يقطع يدَ نفسه، أو يُتلفَ بعضَ أعضائه، إلى غير ذلك، فيجب منعُه منه على طريق الحسبة بإنكار المنكرات؛ لأنَّ نفسَه ليست له حتى يتصرفَ فيها بالإتلاف، وإنما هي لله تعالى، فلا يجوز التصرفُ فيها إلا بما يأذن فيه المالكُ سبحانه وتعالى.

السادسة والسبعون بعد المئتين: نشأ عن هذا إشكالٌ في بعض صور المنع في مثل هذا، وهو ما إذا توقف منعُه من قطع يده على قتاله، فهل يجوز قتالُه، وإن أدّى إلى قتله؟

ووجه الإشكال فيه: أنَّا إذا أبحنا ذلك، كان فيه إتلافُ جملةِ البدنِ، واليدُ منه، فكيف يُتلَفُ كلُّه؛ [للمنع][1] من إتلاف بعضه الذي يدخل إتلافُه تحت إتلافِ الكُلِّ؟

وقد قيل في جواب هذا السؤال بعد أن حكم بقتاله ومنعه: إنه ليس غرضُنا حفظَ نفسِه وطرفِه، بل الغرضُ حسمُ سبيلِ المنكرات والمعاصي، وقتلُه في الحِسبة ليس بمعصية، وقطعُه طرفَ نفسه معصيةٌ، وذلك كدفع الصائل على مال مسلم بما يأتي على قتله، فإنه جائزٌ لا على معنى أنَّا نفدي به درهماً من مال مسلم، فإن ذلك مُحال، ولكنَّ قصْدَه لأخذ مال المسلمين معصيةٌ، وقتلَه في الدفع عن المعصية ليس بمعصية، وإنما المقصود دفعُ المعاصي.

السابعة والسبعون بعد المئتين: قد قدّمنا أن نصرَ المظلوم قد

---

(١) سقط من «ت».

يكون بالمنع قبل الوقوع، ويكون في حال الوقوع، ويكون بعد الوقوع، وذلك كلام جلي[1]، ويبقى النظر فيما به يُزال في هذه الأحوال، فإنه قد يمتنع الإنكار ببعض الوجوه بالنسبة إلى بعض هذه الأحوال.

ومثالُه: ما إذا كان الشخص إذا خلا بنفسه قطَعَ طرَفَ نفسِهِ، فالمنعُ هاهنا بقتله في الحال أو بقتاله المؤدي[2] إلى قتله ممنوعٌ، وعُلِّل بأنه لا يُعلم يقيناً، ولا يجوز سفكُ دم بتوهُّمِ معصيةٍ، ولكنا إذا رأيناه في حال المباشرة للقطع[3] دفعناه، فإن قاتَلنا قاتلناه، ولا نبالي بما يأتي[4] على روحه، هكذا قيل[5].

وفي التصوير تضييقٌ؛ لأنَّا إنْ تركناه حتى يشرع في القطع حقيقةً وقعتِ المفسدة، ولو في ابتداء القطع، فإن الجرح أيضاً مُنكَر ومحرمٌ، فلا بد أن يقع الإنكار قبل الشروع، إنْ أراد بالشروع الشروعَ في حقيقة الأمر، وينبغي أن يُفْصَل في هذا بين القُرْب والبعد من الشروع، وقوةِ احتمالِ أن لا تقع المفسدة وضعفِه[6]، والله أعلم.

---

(١) في الأصل و«ت»: «جملي»، والمثبت من «ب».

(٢) «ت»: «المفضي».

(٣) «ت»: «مباشرة القطع».

(٤) «ت»: «يتأتى».

(٥) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٤).

(٦) «ت»: «ضعفها».

الثامنة والسبعون بعد المئتين: قسَّم في «الإحياء» المعصيةَ على أحوال:

إحداها: أن تكونَ المعصيةُ متصرِّمةً، فالعقوبة [متصرمةٌ][1] على ما تصّرم منها حدّاً أو تعزيراً، وهو إلى الولاة لا إلى الآحاد[2].

قلت: هذا صحيحٌ في العقوبة بالحدِّ والتعزير فيما يوجب ذلك على مقتضى ما اشتُهر، ولكنَّ نصرَ المظلومِ الذي نحن فيه أخصُّ من مطلق الأمر بالمعروف والنهيِ عن المنكر، ونصرُه بالنسبة إلى الظلم في الأموال يحتاج إلى نظرٍ آخرَ، فإنَّ نصرَه في باب الأموال بردّ الظُّلامة على المالك، فهل ذلك للآحاد؟

أما إذا كانت العينُ المغصوبة قائمةً، فإنَّ للإمام أن ينتزعها من يد الغاصب ويردَّها على المالك، وهل للآحاد ذلك؟

إن كان الغاصب حربيّاً جاز، وإلا فوجهان للشافعية، رحمهم الله[3].

فهذا إنكارُ منكرٍ بعد تصرمِه وانقضائه؛ لأن الغصبَ قد وقع وانقضى، فإذا أجيز[4] ذلك، كان لغير الولاة إنكارُ المنكر المتصرمِ في

---

(١) سقط من «ت» و«ب».

(٢) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٤).

(٣) انظر: «الوسيط» للغزالي (٤/ ٢٨٤)، و«روضة الطالبين» للنووي (٥/ ٣٩٣).

(٤) في الأصل: «جبر»، والتصويب من «ت».

هذه الصورة، إلا أن يرادَ بالمُتصرِّم أمرٌ لا يدخل تحته بقاءُ العين؛ كالتلف مثلاً.

التاسعة والسبعون بعد المئتين: إذا فرضنا العينَ تالفةً، وقدرَ المحتسب على جنس مالِ المظلوم، فهل له أخذُه حيث يجوز للمالك أخذه؛ ليرُدَّ على المظلوم ظلامتَه؟

هذا أبعدُ مرتبةً من المرتبة التي قبلها، فليُنظرْ فيه؛ لأنَّا إذا أجزنا مثلَ هذا للمظلوم، فإنما نجيز أخذَه تملُّكاً، والمحتسبُ لا يأخذه لذلك، بل لتمكين المالك من تملُّكه عند أخذه، فقد يقال: إنَّ بَدلَ العين قائمٌ مقامَها، فمن أجاز للآحاد أخذَ العين للرد فلْيُجِزْ هذا، وقد يقال بخلافه لنقص المرتبة.

الثمانون بعد المئتين: وَجدَ ما يخالف جنسَ مال المظلوم، وجوَّزنا للمظلوم أخذَه، فهل[1] للمحتسب أخذُه؛ ليتمكَّنَ المالكُ من الوصول إلى حقه بالتملُّك؟

هذه أبعد مِنَ التي قبلها في المرتبة[2]، وليس يبعد ـ إنْ أُجيز ذلك ـ أن يُدرجَ تحت العمومات، كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾[المائدة: ٢]، والأمرِ بنصر المظلوم، وغير ذلك، ولكنَّ مثل هذا يُنظر فيه إلى القواعد، وقوةِ الموانع وضعفِها بالنسبة إلى قوة

---

(١) «ت»: «فقيل».

(٢) «ت»: «الرتبة».

العموم وضعفِه، والله أعلم.

الحادية والثمانون بعد المئتين: قد حكينا خلافاً في أنه: هل للآحاد انتزاعُ العينِ المغصوبة من الغاصب غير الحربي؛ ليردَّها على المالك؟ فإذا أبحناه فيُنظر، [هل][1] يجب؛ لما فيه من نصر المظلوم وإزالة المنكر، أم لا؟

قد فرَّعوا[2] على القول بالإباحة أن العين تكون أمانةً عند المُنتَزِع، وعلى القول بالمنع أنه يلزمه الضمان، فعلى القول بالإباحة لا يقوم هاهنا معارِضٌ يتوهم [به][3] إسقاطُ الوجوب، وهو لزوم الضمان، وإنّما يبقى النظر في مانعٍ غيره، وهو كيفية إزالته، ومراتب ما يُزال به.

قال في «الإحياء»: **الثانيةُ**[4]، يعني: الحال الثانية: أن تكون المعصيةُ راهنةً وصاحبُها مباشرٌ لها؛ كلُبْسِه الحريرَ، وإمساكِه العودَ والخمرَ، فإبطال هذه المعصية واجبٌ بكل ما يمكن، مالم يؤدِّ إلى معصيةٍ أفحشَ منها أو مثلِها، وذلك يثبت للآحاد والرعية.

قلت: قد تقدم في هذا من الكلام لغيره، وبماذا يُنْكر.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «وفرعوا».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) من أحوال المعصية الثلاثة.

الثانية والثمانون بعد المئتين: قال: **والثالثةُ:** أن يكون المنكر متوقعاً؛ كالذي يستعدُّ بكنس المجلسِ وترتيبهِ، وجمع الرياحين [لشرب الخمر](1) وبعد لم يُحضر الخمرَ، فهذا مشكوك فيه، وربما يعوقُ عنه عائقٌ، فلا يثبت للآحاد سلطتُه على العازم على الشرب إلا بطريق الوعظ والنصح، فأما بالتعنيف [أو](2) الضرب، فلا يجوز للآحاد ولا للسلطان.

قلت: يقوى المنعُ بالتعنيف إذا قَوِيتِ القرائنُ، فإنّ المقصودَ [منع](3) فعلِ المنكر المتوقع، بل ولا يبعد الضرب من السلطان إذا أصرَّ على [ترك](4) رفع الآلات التي تبيَّن أنها معدةٌ للشرب.

الثالثة والثمانون بعد المئتين: **قال:** إلا إذا كانت تلك المعصيةُ معلومةً منه بالعادة المستمرة، وقد أقدم على السبب الذي يُفضي إليها، ولم يبق لحصول المعصية إلا ما ليس [له] فيه إلا الانتظار، وذلك كوقوف الأحداثِ على باب حمّامات النساء للنظر إليهن عند الدخول والخروج، فإنهم، وإن لم يضيّـقوا الطريقَ لسعته، فتجوزُ الحسبةُ عليهم بإقامتهم من الموضع، ومنعِهم من الوقوف بالتعنيف والضرب.

---

(١) زيادة من «الإحياء».

(٢) في الأصل: «و»، والمثبت من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) سقط من «ت».

قال: وكأن حقيقةَ هذا إذا بُحِثَ يرجع إلى أن هذا الوقوفَ في نفسه معصيةٌ، وإن كان مقصدُ العاصي[1] وراءه، كما أن الخلوة غالباً[2] بحيث لا يقدر على الانفكاك منها[3] [معصية][4]، فإذاً هو على التحقيق حسبةٌ على معصية راهنةٍ، لا على معصية منتظرة[5].

ولقائل أن يقول: إما أن تُعتبرَ في تحقيق هذه المعصية ـ التي عُدَّت راهنةً لا منتظرةً ـ القرائنُ التي تدل على مقصد الفاعل، أولا؟

فإن اعتُبرت تلك القرائن، فإعدادُ آلات الشرب، وترتيبُ المجلس على الوجه المعتاد للشرب، من غير حضور سببٍ آخرَ يقتضي ذلك، وإحضارُ الآلات المعدة لأَنْ توضعَ فيها الخمر، قرائنُ تدل على قصد الإعداد للشرب المحرم، وإعدادُ آلات الشرب للقصد المذكور معصيةٌ راهنةٌ فليُنْكَرْ.

وإن لم تعتبر القرائن في تحقيق قصد الفاعل، وطلب العلم فيها، فقرائنُ[6] الحداثة والوقوفِ على باب الحمام سبيلٌ[7] يُحصِّل العلمَ

---

(١) «ت»: «المعصية».

(٢) في الأصل: «عالماً»، والمثبت من «ت» و«ب».

(٣) في الأصل: «عنها»، والمثبت من «ت» و«ب».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٤).

(٦) «ت»: «بقرائن».

(٧) «ت»: «سبب».

بقصد الواقف للرؤية المحرَّمة، بل ندَّعي أنَّ بعضَ القرائن والأحوال في إعداد آلات الشرب ربّما تكون أقوى.

وقد ذكر بعضُ المتكلمين في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلِبَ على ظنِّ الآمر أو الناهي أن المعروف لا يُفعل وأن المنكر يَـقعُ، نحو أن يراه لا يتهيأ للصلاة وقد ضاق وقتُها، أو يهيىء آلاتِ شرب الخمر، وهذا يقتضي أنَّ تهيئَةَ[1] آلات الشرب منكرٌ يقتضي الإنكار.

الرابعة والثمانون بعد المئتين: شرطوا في إنكار المنكر أن يكون كونُه منكراً معلوماً بغير اجتهاد، وكل[2] ما هو في محل الاجتهاد فلا حِسبة فيه، فليس للحنفيِّ أن ينكرَ على الشافعي أكلَ الضبِّ والضَّبع ومتروكِ التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفيِّ شربَ النَّبيذ الذي ليس بمُسكر، وتناولَه ميراثَ ذوي الأرحام، وجلوسَه في دارٍ أخذها بشُفْعة الجوار، وغيرَ ذلك من مجاري الاجتهاد[3].

ولسائلٍ أن يسأل فيقول: قد جعلتم من جملة نصر المظلوم إيفاءَ الحقوق المالية إذا أُخذت على وجه التعدّي، وهذا النوع مما يقع فيه الاختلاف عن العلماء؛ كإتلاف خمر الذميِّ عليه عمداً أو تعدياً، فإنَّ

---

(١) في الأصل و«ب»: «تهييء»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «فكل».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٦).

مالكاً وأبا حنيفةَ يغرّمان المُتلف[1]، والشافعيُّ لا يُغرِّمه[2]، وحصل الاتفاق على أنه إذا رُفع إلى الحاكم شيء من هذا النوع قبل أن يحكم فيه غيرُه بشيء: أن عليه أن يحكُمَ بموجب اجتهاده؛ فعلى المالكيِّ والحنفيِّ أن يحكما بالتغريم، وعلى الشافعيِّ أن لا يحكم به، وحينئذ نقول: أحدُ الأمور الثلاثة لازمٌ، وهو إما أن لا يكون شيء من مسائل الاجتهاد داخلاً تحت حقيقةِ الظلم عند من يعتقد التغريمَ فيها، أو يكون[3] ما ذكرتموه من العموم والخصوص فيما بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صحيحاً، أو يكون العموم الذي ذكروه في اشتراط أن لا يكون في محل الاجتهاد مخصوصاً لا على حقيقته، واللوازمُ الثلاثةُ منتفيةٌ.

بيان لزوم أحد الأمور الثلاثة: أنَّ ما هو من هذا النوع لا يخلو إمّا أن[4] يكون داخلاً تحت حقيقة الحكم عند من يرى التغريم، أو لا.

فإن لم يكن فهو أحدُ الأمور الثلاثة.

وإن كان [داخلاً][5] تحت حقيقة الظلم؛ فإما أن يكون داخلاً

---

(1) انظر: «الهداية» للمرغيناني (٤/ ٢١)، و«التاج والإكليل» لابن المواق (٥/ ٢٨٠).

(2) انظر: «فتح الوهاب» لزكريا الأنصاري (١/ ٣٩٧).

(3) في «ت»: «لا يكون».

(4) «ت»: «من».

(5) زيادة من «ت».

تحت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو لا.

ومتى[1] لم يكن داخلاً تحته لزم بطلان ما ذكرتموه من العموم[2].

وإن كان داخلاً تحته وقد حصل الاتفاق على وجوب حكم الحاكم بما أدى إليه اجتهادُه فيه، فحينئذٍ يكونُ بعضُ أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يُشترط فيه الاتفاق، ويجري في محلِّ الاجتهاد، [فـ][3]يلزم تخصيصُ قولِهم العامّ في: أنه[4] يشترط أن لا يكون في محل الاجتهاد، وهو أحد الأمور الثلاثة.

وبيان انتفاء اللوازم الثلاثة؛ أما كونُه ليس بظلم فظاهر الانتفاء؛ لأن الظلمَ الماليَّ هو التعدي على مال الغير، وهذا تعدٍّ على[5] مالِ الغير، فيكون حدُّ الظلم منطلقاً عليه.

وأما كونُ النصرة بردِّ الظُّلامة في صور الخلاف داخلاً تحت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلوجهين:

أحدهما: أنه ليس المرادُ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) في الأصل: «من»، والمثبت من «ت».

(٢) في «ت» زيادة: «والخصوص بينهما؛ لأن الخاص داخل تحت العام، وهو أحد أجزاء العام». في الأصل: «فإنه»، والمثبت من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) في الأصل: «فإنه»، والمثبت من «ت».

(٥) في الأصل: «إلى»، والتصويب من «ت».

إيرادَ صيغةِ الأمر والنّهي، وإنما المرادُ إزالةُ المنكرِ والحملُ على المعروف، فإذا فعل ذلك في إلزام الغرامة في هذه الصور[1] المختلفِ فيها، فقد وُجد الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر، أو ما ينطلق عليه ذلك.

والدليلُ على أن المراد بالأمرِ بالمعروف والنهيِ عن المنكر ما قلناه: الاتفاقُ على أنَّ من رأى خمراً بيد إنسان مثلاً، فأراقها من غير كلمةٍ قصد بها الأمر أو النهي، أنه خرج عن العُهدةَ[2]، وأنه لا يعصي بترك صيغة الأمر أو النهي، وإذا كان المطلوبُ إزالةَ المنكر، فردُّ الظلامة إزالةُ الظلم، فيدخل[3] تحت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والوجه الثاني: لو سلّمنا أن الصيغة مطلوبةٌ، أعني: صيغةَ الأمر والنهي، [وأعني بكونها مطلوبة؛ أي: معتبرة في حقيقة الأمر والنهي][4]، لكان لنا أن نقول: إنَّ للقاضي الأمرَ والنهي بما يراه حقاً، فلنفرضْهُ قد أمَرَ بالتغريم في مسألة خمر الذمّي، أو أَمَرَ بردِّ السَّاجَة وهدمِ البناء في مسألة غصب السَّاجة وإدراجِها في البناء، فأمْرُه هذا أمرٌ بمعروف عنده، وقد جاز له ذلك، فقد جاز الأمر بالمعروف والنهي

(١) في الأصل: «الصورة»، والمثبت من «ت».

(٢) أي: أدّى الواجب الذي في ذمته.

(٣) في الأصل: «ليدخل»، والمثبت من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

عن المنكر في صورة[1] الاجتهاد.

وأما انتفاء اللازم الثالث، وهو عدمُ القول بحقيقة العموم، فلأنه خلافُ الحقيقة، وخلاف المشهور المستفيض بين أرباب العلم.

ولقائلٍ[2] أن يقول: نختار هذا القسم، وهو أن هذا العمومَ مخصوصٌ لا يتناول كلَّ صورة، وهو [و][3] إن كان خلافَ الأصل، لكن جاز أن يُصارَ إليه، إذا دلَّ[4] الدليلُ عليه، وقد دلَّ؛ لِما تبيّنَ من إبطال كونه ليس بظلم، وكونُ إزالة الظلم داخلاً تحت الأمر بالمعروف، والتزامُ التخصيص أهونُ من مخالفة كلِّ واحد من الدليلَين المذكورَين، ولا يبقى بعد هذا إلا نوع من الجدليّات يمكن أن يُورَد على حدِّ الظلم والأمرِ بالمعروف والنهيِ عن المنكر، وليست الجَدَليّاتُ بجَلَديّاتٍ[5] في إثبات الأحكام الشرعية، والله أعلم.

الخامسة والثمانون بعد المئتين: قد يكونُ السببُ المبيح للشيء ثابتاً في نفس الأمر وغيرَ ثابت في الظاهر، فمن تعاطاه معتقداً للتحريم، وعلمَ غيرُه السببَ المبيحَ له، فهل ينكر عليه من حيث

---

(١) في الأصل: «صور»، والمثبت من «ت».

(٢) في الأصل: «لمسائل»، والمثبت من «ت».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) في الأصل: «وإذا كان»، والمثبت من «ت».

(٥) كذا في الأصل و«ت»، ولعلها من «الجَلَد» بمعنى: شديدات، فتأمله، وقد جاءت في «ب»: «بجليدات».

إقدامُه على ما يعتقده معصيةً، وهو معصية، فينكر،[أو لا][1]؛ لوجود السبب المبيح في نفس الأمر؟

تكلم فيه في «الإحياء»، ومثَّله بأن يجامع الأصمُّ مثلاً امرأةً على قصد الزنا، وعلم المحتسبُ أن هذه امرأته زوَّجه إياها أبوه[2] في صغره، ولكنه ليس يدري، وعجَز عن تعريفه لصمم، أو لكونه غير عالم بلغته. قال: فهو في الإقدام ـ على اعتقاد أنها أجنبية ـ عاصٍ ومعاقَبٌ عليه في الآخرة، فينبغي أن يمنعَه مع أنها زوجُهُ، وهو بعيدٌ من حيث إنه حلالٌ في علم الله، قريبٌ من حيث إنه حرام عليه بحكم غلطِهِ وجهلِهِ[3].

وهذا الأقربُ فيه المنعُ، وهو نُوزع في مثله[4] اشتباهُ الزوجة بالأجنبية، وقيل: كلتاهما حرامٌ، إحداهما بالاشتباه وهي الزوجة، والأخرى بكونها أجنبية، فعلى هذا وطءُ هذا الأصم الذي فرضت المسألة فيه حرامٌ في علم الله تعالى بسبب عدم العلم بالحل، وإنما هي حلالٌ بعد انكشاف الحال.

وإنما ينشأ الاختلافُ في مثل هذا بناءً على توهُّم أن الأحكام

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) ت: «أبوه إياها».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» للغزالي (٢/ ٣٢٦).

(٤) «ت»: «وقد نوزع في مثل هذا في مسألة».

الشرعية تتنَّزل[1] منزلةَ الصفاتِ للأعيان، فتبقى ما بقيت العَين، فيعتقد أن حلَّ الزوجة بمثابة صفةٍ لها لا تزول عن هذا الوجه مادامت زوجة[2]، وعلى كل حال فلا[3] بدَّ بعد هذا من النظر في مثل هذا بالنسبة إلى ما نحن فيه من نصر المظلوم لتعلُّقه بالكلام على الحديث، فليكن مثالُه: أن يعلم إنسانٌ أن هذا المالَ الذي تحت يد زيدٍ ملكٌ[4] لعمرو، ولم يعلم عمرو بكونه[5] ملكاً له، فأقدم على أخذه من[6] جهة الغصب، فهل يجب على المحتسب منعُه من حيث إنه نصر للمظلوم، أم لا؟

فنقول: لا يجب عليه من هذا الوجه؛ لأنّ شرطَ كونِه نصراً للمظلوم أن يكون ثَمَّ مظلوم، ولا مظلوم عند المحتسب؛ لعلمه باستحقاق الأخذ بالمال[7]، فلا وجوبَ لنصره.

ونحن قد بينَّا افتراقَ نصرةِ المظلوم من غيرها من الواجبات، وإن كان واجباً، وهذا بخلاف المسألة المتقدمة في وطء المرأة، فإنا[8] قد

---

(١) «ت»: «تنزل».

(٢) «ت»: «زوجته».

(٣) «ت»: «لا».

(٤) في الأصل و«ت»: «وملكاً»، وجاءت على الصواب في «ب» كما أثبت.

(٥) «ت»: «كونه».

(٦) «ت»: «على».

(٧) «ت»: «الأخذ للمال».

(٨) في الأصل: «فإنها»، والمثبت من «ت».

نقول[1]: إن المحتسب [قد][2] يعلم أنها حرام على الواطىء حالةَ الجهل، وأما هاهنا فغايته أن يعلم أنه مرتكبٌ للمحرم بجهله، وليس كل ارتكاب للمحرم ظلماً في الحال، فإنْ وجب الإنكار عليه فمن غير هذا الوجه؛ أعني: من وجه النصر للمظلوم في مالهِ[3]، والله أعلم.

السادسة والثمانون بعد المئتين: التعدي بما يضرُّ الغيرَ ظلمٌ، وقد قدّمنا في نصر المظلوم بالنسبة إلى الأمور الماضية إيفاءَ الحقوق؛ كالتعزيرات، وحدِّ القذف، وغرامات الأموال، وأُروشِها، وكقذف[4] الوالدِ الولدَ، [والولدِ الوالدَ بعد عدم الإجماع][5]، فهو ظلم له، فمقتضى القاعدة المتقدمة وجوبُ الحدِّ عليه، وهو المحكي عن ابن المنذر، وأبي ثورٍ. والشافعيةُ ـ أو من قال منهم ـ استثنوه، ولم يوجبوا[6] على الأب [والجد][7] الحدَّ بقذف الولد وولد الولد، وقاسوه على القصاص بجامعِ أنه عقوبةٌ لآدمي[8].

---

(١) في الأصل: «تقول»، والمثبت من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «أعني: من غير وجه النصر للمظلوم».

(٤) «ت»: «وأرشها وقذف».

(٥) سقط من «ت».

(٦) «ت»: «يوجب».

(٧) سقط من «ت».

(٨) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ١٠٦).

السابعة والثمانون بعد المئتين: إذا أتلف الصبيُّ أو المجنون لغيره مالاً، وجب أن يوفَى حقُّ الغير من مالهما، وهل هو من باب نصر المظلوم، أو من باب إيفاء الحق لا غير؟

الأقربُ أنه ليس من قَبيل[1] نصر المظلوم؛ لأن تلازمَ كونِ[2] المستحق مظلوماً، [لا يلزم منه][3] كونُ الفاعل ظالماً، واللازمُ منتفٍ؛ لأن الظلم[4] يلزمه التعدي من الفاعل، والتعدي[5] يلزمه التكليفُ، ولا تكليفَ، فلا تعدّي، [و][6] لا ظلم، [فلا مظلوم][7]، وهذا قريب من البحث المذكور في مسألة متروك التسمية حيث استدل [بقوله][8] تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾[الأنعام: ١٢١]، فقيل[9]: المراد الميتة؛ لأنَّ [أكل][10] متروك التسمية ليس بفسق

---

(١) «ت»: «باب».

(٢) «ت»: «لأن كون».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) «ت»: «الظالم».

(٥) «ت»: «والفاعل».

(٦) زيادة من «ت».

(٧) سقط من«ت».

(٨) زيادة من «ت».

(٩) «ت»: «قيل».

(١٠) سقط من«ت».

لأنه لو كان فسقاً لكان آكلُه فاسقاً، والإجماعُ على خلافه، فقيل عليه: لا نسلم أنه ليس بفسق، والمنتفي إنما هو كون الآكل فاسقاً، وانتفى ذلك لمانع الاجتهاد واعتقاد الحل؛ أي: لا يعطى [أحكامَ][1] الفاسق.

الثامنة والثمانون بعد المئتين: يدخل المجاز في النصرة وفي الظلم معاً، فيقال: فلان ينصر الحق، وفلان يظلم الحق[2]، وليس ذلك مما يعتقد أنه مرادٌ باللفظ بالقصد، لكنه قد يُستعار ويُتجوَّز به في هذا المعنى، وهو مفيدٌ [جداً][3] في بعض المقاصد، وهذا قريب من حملهم إماطةَ الأذى عن الطريق على إزالة الشبهات عن طريق الحق[4]، وما يقرب من ذلك، أو يشبهه، أو يُلِمُّ به.

التاسعة والثمانون بعد المئتين: كل محرم لحقِّ الآدمي ففيه حقُّ الله تعالى، فإن مرتكبَـه متعدٍّ لحدود الله تعالى، والقياس يقتضي أن ما وجب نصرةٌ للآدمي إذا أسقط حقه سَقَط، وقد يتردد في بعض الحقوق، هل يغلب عليه حقُّ الله تعالى أو حقُّ الآدمي؟

فمن غلَّب حقَّ الآدمي أسقطه بإسقاطه، ومن غلب حقَّ الله تعالى

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «ينصر الظلم».

(٣) سقط من «ت».

(٤) «ت»: «النظر».

لم يسقطه[1] لأجل إسقاطه.

التسعون بعد المئتين: إقامة حد القذف على القاذف نصر للمظلوم كما قدمناه، فإذا أسقطه، فقد اختلفوا في سقوطه بعد البلوغ إلى الإمام، وهو من هذا القبيل الذي نبّهنا عليه، فمذهب مالك: أنه لا يسقط إلا أن يريدَ المقذوفُ ستراً[2].

الحادية والتسعون بعد المئتين: الأمر بإجابة الداعي عمومٌ يتناول الدعاء إلى الوليمة، [والوليمة][3] كل مأدبة تصنع لحادثة سرور؛ كالأملاك، والنفاس، والعُرس، والختان، وفي وجوب الإجابة إلى وليمة العرس وغيرها خلافٌ، وظاهرُ العمومِ في الأمر[4] الوجوب، وفي وليمة العرس نصٌّ يخصُّها.

الثانية والتسعون بعد المئتين: إذا علم المدعوُّ أن امتناعَه لا يَعِزُّ على الداعي، فالظاهر الوجوبُ في هذه الحالة أيضاً[5]، وقد أبدى بعضُهم فيه احتمالاً، وهو نظر إلى المعنى، وهو أن الأمر بالإجابة لِما في تَرْكِها من إيحاش الداعي وتغيُّرِ قلبه، فإذا انتفى ذلك انتفت علةُ الوجوب، فينتفي الوجوب.

---

(١) في الأصل: «يسقط»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «الشرح الكبير» للدردير (٤/ ٣٣١).

(٣) زيادة من «ت».

(٤) في الأصل: «والأمر»، والمثبت من «ت».

(٥) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ٢٧٨).

الثالثة والتسعون بعد المئتين: اشتُرط[1] في وجوب إجابة الداعي أن يُخصّ بالدعوة، فلو قال الداعي لنائبه: ادعُ من لقيت، لم تجب الإجابة، كذا ذكره بعضُ مصنِّفي الشافعية[2]، ولا يخلو من احتمالٍ لو قيل بخلافه.

الرابعة والتسعون بعد المئتين: مقتضى العموم أن يتناولَ الحكمُ كلَّ فرد من الأفراد، فمتى حصل مسمى الدعاء بالنسبة إلى كل فرد فقد تناوله الأمرُ، وعند الشافعية ـ رحمهم الله ـ: لو دعا جمعاً فأجاب بعضُهم، ففي السقوط عن الباقين وجهان خصَّهُما بعضُهم بما إذا دُعي[3] الجميعُ، وقال: لو خصَّ كلَّ واحد بالدعوة، أوخص كل واحد من الجماعة بالسلام، تعينت الإجابةُ على الكل[4]. والعموم يقتضي العمومَ في الإجابة، كما ذكرناه.

الخامسة والتسعون بعد المئتين: يجب تخصيصه قطعاً؛ لتحريم الإجابة على[5] الداعي إلى الضلالات والمعاصي.

السادسة والتسعون بعد المئتين: هاهنا صور غير ما ذكرناه تقتضي التخصيص[6]، أو يُحتمل فيها ذلك، منها ما إذا كان في الدعوة

---

(١) «ت»: «اشترط بعضهم».

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ٢٧٨).

(٣) «ت»: «أدعى».

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) «ت»: «إلى».

(٦) «ت»: «هاهنا بحث، وهو أن ثبوت غير ما ذكرناه يقتضي التخصيص في صور».

منكرٌ كالمعازف، قال بعضُ مصنِّفي الشافعية: فإن علم أنها تزول بنهيه[1]، فليحضرْ من باب النهي عن المنكر، فإن[2] لم ينزجروا، وعجزَ عن المنع، فلا يقعد معهم مختاراً[3].

وليس في هذا تعرضٌ للامتناع من الحضور ابتداءً، ولكنه إذا عَلِمَ الحالَ قبل الوصول، وأنه لا يزول المنكر، فهو كما بعد الحضور.

السابعة والتسعون بعد المئتين: ومنها: إذا كان في البيت صورٌ على وجه ممنوع في الاستعمال، وقد ورد الامتناعُ من الدخول لأجل الصور في حديث القاسم، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ: أنها اشترت نُمْرُقةً فيها تصاوير، فقام النبي ﷺ بالباب فلم يدخل، فقلت: أتوبُ إلى الله تعالى مما أذنبت، قال: «فَمَا هذه النُّمرُقَـةُ؟»، فقلت: لتجلسَ عليها وتتوسَّدها، قال: «إنَّ أَصْحَابَ هذه الصُّورِ يُعذَّبونَ يومَ القِيَامَةِ، يُقَالَ لَهُم: أحيُوا ما خَلَقْتُم، وإنَّ الملائكةَ لا تدخلُ بيتاً فيه الصور»، أخرجهُ البخاري[4].

وروى أبو داودَ من حديث إسماعيلَ بنِ عبدِ الكريمِ قال: حدّثني

---

(١) في الأصل: «هيبة»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «وإن».

(٣) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ٢٧٦).

(٤) رواه البخاري (٥٦١٢)، كتاب: اللباس، باب: من كره القعود على الصور، واللفظ له، ومسلم (٢١٠٧)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم تصوير صورة الحيوان.

إبراهيم؛ يعني: ابنَ عَقيل، عن أبيه، عن وَهْبِ بن مُنَبِّهٍ، عن جابرٍ: أن النبي ﷺ أَمَرَ عمرَ بنَ الخطَّاب زَمَنَ الفتحِ ـ وهو بالبَطْحَاءِ ـ أن يأتيَ الكعبةَ فيمحوَ[1] كلَّ صورة فيها[2].

وإذا ثبتَ التشديدُ في التصوير، فهو منكرٌ من المنكرات يجب إنكارُه إن قدَرَ على ذلك، وإن لم يقدر فالحضور مع عدم الاضطرار إليه مشاهدةُ منكر من غير ضرورة، فالقواعد تمنعه.

الثامنة والتسعون بعد المئتين: لمَّا كان من المخصَّصاتِ الصورُ في الدار؛ إما على وجه الكراهة، أو التحريم، وجبَ أن تُعلم الصور الممنوعة[3]؛ لأن التخصيص مبنيٌّ على ذلك فقيل في هذا: إنها الشاخصة والمنقوشة على السقوف[4] والجدران، وكذلك إذا كانت الصور على الأُزُرِ[5] المرتفعة والمَسَاند والسُّجوف[6]

---

(١) من قوله: «فيمحو» وحتى قوله: «من رواية البخاري» في الفائدة التاسعة والخمسين بعد الثلاث مئة، سقط من النسخة «ب»، أي: بمقدار عشر لوحات.

(٢) رواه أبو داود (٤١٥٦)، كتاب: اللباس، باب: في الصور، وابن حبان في «صحيحه» (٥٨٥٧)، وغيرهما من طريق إسماعيل بن عبد الكريم، به.

(٣) «ت»: «الصورة الممتنعة».

(٤) «ت»: «السُّقُف».

(٥) الإزرارُ: معروف، ويقال: أزّرتُ الحائطَ تأزيراً؛ أي: جعلتُ له من أسفله كالأزار. انظر: «المصباح المنير» للفيّومي، (ص: ٥) (مادة: أزر).

(٦) السَّجف: السِّتر. انظر: «القاموس المحيط» للفيروز أبادي، (ص: ٧٣٦) (مادة: سجف).

فيحرم تعاطيها، والأمر باتخاذها[1][2].

التاسعة والتسعون بعد المئتين: وما[3] كان من الصور [مفترَشاً][4] يوطَأُ ويداس[5]: فهو جائز عند الشافعية والمالكية، وتركُه أحسن[6].

الموفية الثلاث مئة: تصويرُ[7] الشجر اختلفوا فيه: وأجازه الشافعية، والمنقول عن بعض السلف منعُه، وعن مجاهد أنه حَمَلَ قولَه تعالى: ﴿مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآ﴾[النمل: ٦٠]، على النهي[8]، ونفي الكونِ تارةً يكونُ المراد به للنفي[9] وتارة للنهي[10]، والظاهر أنه في الآية للنفي[11] كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى

---

(١) «ت»: «لتحريم تعاطيها واتخاذها».

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٥/ ٢٧٧).

(٣) «ت»: «فما».

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «يداس ويوطأ».

(٦) انظر: «المهذب» للشيرازي (٢/ ٦٤)، و«روضة الطالبين» للنووي (٧/ ٣٣٥)، و«مواهب الجليل» للحطاب (١/ ٥٥١ ـ ٥٥٢).

(٧) في الأصل: «صور»، والمثبت من «ت».

(٨) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٦٣٨). وانظر: «فتح الباري» لابن حجر (١٠/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥) ومناقشته في هذه المسألة.

(٩) «ت»: «النفي».

(١٠) «ت»: «النهي».

(١١) «ت»: «والظاهر من الآية أنه للنفي».

﴿ٱلْغَيْبِ﴾[آل عمران: ١٧٩]، ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾[التوبة: ١١٥]، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥].

ومثال النهي: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ١٢٢]، ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

الأولى بعد الثلاث مئة: في تصوير حيوان بلا رأس وجهان للشافعية رحمهم الله تعالى[١]، ووجه الجواز انتفاء حقيقة الصورة، وعلى ذهني الآن أن فيه حديثاً أو أثراً[٢] [٣].

---

(١) الصحيح منهما: أنه لا بأس به. انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٧/ ٣٣٥).

(٢) «ت»: «أن فيه شيئاً يؤثر».

(٣) روى الإسماعيلي في «معجمه» (٢/ ٦٦٢)، ومن طريقه ـ كما قال المناوي في «فيض القدير» (٤/ ٢٤٢) ـ: الديلمي في «مسند الفردوس» (٣٨٧٠)، عن عدي بن الفضل، عن أيوب، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «الصورة الرأس، فإذا قطع الرأس فلا صورة». قال الدارقطني: تفرد به عدي بن الفضل، عن أيوب، كما في «أطراف الغرائب والأفراد ـ تخريج ابن طاهر المقدسي»(٣/ ٢٢٤). **قلت**: وعدي هذا ضعيف، كما ذكره غير واحد، قاله الذهبي في «ميزان الاعتدال» (٥/ ٧٩).

قلت: وقد تابع عديَّ بن الفضلِ وهبُ بن منبه، رواه البيهقي في «السنن الكبرى» (٧/ ٢٧٠). وقد جاء الحديث من قول أبي هريرة ﷺ: رواه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٢٨٧). ومن قول عكرمة: رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٥٢٩٩).

الثانية بعد الثلاث مئة: هو عامٌّ بالنسبة إلى القضاة والداعين، وقد خصَّه بعضُهم فقال: لا ينبغي للقاضي أن يجيبَ الدعوة إلا في الوليمة وحدَها للحديث، وهذا مروي عن مُطَرِّف، وابن الماجشُون من أصحاب مالك رحمهم الله تعالى، [وقال][1] في كتاب ابن الموَّاز: كُرِه[2] أن يجيب أحداً، وهو في الدعوة الخاصة أشدُّ.

وقال سُحنون في كتاب ابنه: يجيبُ الدعوةَ العامة، ولا يجيب الخاصّة، فإن تنزَّه عن مثل هذا فهو حسن[3][4].

والعمومُ يقتضي ظاهرُه المساواةَ بين القاضي وغيره، والذين استثنَوا القاضي فإنما استثنوهُ لمعارضٍ قام عندهم، وكأنه[5] طلب صيانته عما يقتضي ابتذالَه وسقوطَ حُرمتهِ عند العامة، وفي ذلك عودُ ضررٍ على مقصود القضاء من تنفيذ الأحكام؛ لأن الهيبةَ[6] مُعِينةٌ عليها، ومن لم يعتبرْ هذا رَجَعَ إلى الأمر[7]، فإنَّ تَرْكَ العملِ بمقتضاه مفسدةٌ محققةٌ، وما ذكر من سبب التخصيص قد لا يُفْضِي إلى

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «أكره».

(٣) «ت»: «أحسن».

(٤) انظر: «تبصرة الحكام» لابن فرحون (١/ ٣٤).

(٥) «ت»: «فكأنه».

(٦) «ت»: «الهيئة».

(٧) «ت»: «عن الأوامر».

المفسدةِ[1] والنقصِ في مخالفة أمر الشارع.

الثالثة بعد الثلاث مئة: هو عامٌّ بالنسبة إلى أهل الفضل وغيرهم، والمنقولُ عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ: أنه كَرِهَ لأهل الفضل أن يجيبوا كلَّ من دعاهم[2].

وذكر ابنُ حَبيب قال: قال مطرفٌ وابن الماجشون: وكلُّ ما لزِمَ القاضيَ من النزاهات في جميعِ الأشياء فهو أجملُ به وأولى، وإنَّا لَنُحِبُّ هذا لذوي المروءةِ والهدى أن لا يجيبَ إلا في الوليمة، إلا أن يكون الأخ في الله تعالى، أو خاصَّةِ أهله، أو ذوي قرابته، فلا بأس بذلك.

وهذا تخصيصٌ آخر، ومقتضيه[3] أضعفُ من الأول[4]، وظاهرُ الحديث يقتضي الإجابةَ، والمروءةُ والفضلُ والهدى في اتّباع ما دلَّ عليه الشرع، نعم إذا تحققت[5] مفسدة راجحة، فقد يُجعل ذلك مخصصاً[6].

---

(١) نقل هذه المسألة عن المؤلف رحمه الله: العراقي في «طرح التثريب» (٧/ ٧٥).

(٢) انظر: «تبصرة الحكام» لابن فرحون (١/ ٣٤).

(٣) «ت»: «مقتضاه».

(٤) يعني: استثناء القاضي.

(٥) في الأصل: «تحقق»، والمثبت من «ت».

(٦) ذكر المؤلف رحمه الله نحو هذه الفائدة في كتابه الآخر: «شرح عمدة الأحكام» (٤/ ٢١٨). وعن المؤلف هنا نقل العراقيُّ الفائدةَ في «طرح التثريب» (٧/ ٧٨).

الرابعة بعد الثلاث مئة: يدخل المجازُ في الدُّعاء والداعي، كما في [من][(1)] دعا إلى هدى، ومن دعا إلى ضلالة، ولا يتوقف ذلك على الدعاء حقيقةً، بل [تقريره][(2)] وإقامةِ الدليل عليه إن[(3)] كان حقاً، وإقامةِ الشبهة فيه إن كان باطلاً؛ كالدعاء في ترتيب الثواب والعقاب، والله أعلم.

الخامسة بعد الثلاث مئة[(4)]: أخرجوا من وجوب الإجابة في وليمة النكاح صوراً:

منها: أن يكونَ الداعي كافراً.

ومنها: أن تكون الدعوةُ خاصةً.

ومنها: أن تكون الدعوةُ في غير اليوم الأول.

ومنها: الدعوةُ لخوف أو طمع.

ومنها: أن يحضر الدعوة من يتأذى به المدعو. وهذه كلها تخصيصاتٌ إذا حُمل الأمر على الوجوب، يحتاج كلٌّ منها إلى دليل يخصُّ به، ويبقى النظر في الاستحباب والإباحة.

السادسة بعد الثلاث مئة: إفشاء السلام يتناول أمرين:

---

(١) سقط من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «وإن».

(٤) هذه الفائدة سقطت من النسخة «ت».

أحدهما: كثرته وشهرته بكثرة تعاطي الناس له.

والثاني: الجهر به وإعلانه[1].

ومن الإفشاء بالمعنى الأول: قولُ عمر بن العزيز - رضي الله عنه -: ولْتُفْشُوا العلمَ[2]، والمراد نشره بين الناس، وسنتكلم على كل واحد من المعنيين، وما يقتضيه العمومُ والتخصيصُ، والإطلاق والتقييد إن شاء الله تعالى بتيسيره، والله الموفق.

السابعة بعد الثلاث مئة: المشهورُ: أنَّ ابتداء السلام سنة، وذكر أبو عمر بن عبد البر - فيما حكاه القاضي عنه -: أنه أجمعَ العلماء أن ابتداءَ السلام سنةٌ، والردَّ فرضٌ[3].

---

(١) في «ت» زيادة «إذا أتى».

(٢) ذكره البخاري في «صحيحه» (١/ ٤٩)، باب: كيف يقبض العلم، فقال: وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم: «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يُعلَّم من لا يَعْلَم؛ فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً». ثم قال البخاري: حدثنا العلاء بن عبد الجبار قال: حدثنا عبد العزيز بن مسلم، عن عبد الله بن دينار بذلك. يعني: حديث عمر بن عبد العزيز إلى قوله: «ذهاب العلماء».
قال الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢/ ٨٨): وهذا مشعر بأن باقي الكلام مدرج من كلام البخاري على كلام عمر بن عبد العزيز، وهذا يقع له في الصحيح كثيراً. وقد أخرج أبو نعيم في «مستخرجه»: بأن كلام عمر بن عبد العزيز انتهى إلى قوله: «ذهاب العلماء» وأن الباقي من كلام البخاري.

(٣) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (٥/ ٢٨٨ - ٢٨٩). وانظر: «إكمال =

وقال العلامة أبو عبد الله [محمد][1] المازَريُّ المالكي: ابتداءُ السلام سنةٌ، والردُّ[2] واجبٌ، هذا المشهور عند أصحابنا[3].

وهذا يُشعر بالخلاف، وفي كلام القاضي أيضاً ما يُشعر به، فإنه حاول الجمعَ بين قول من قال أجمعوا أنه سنة، وبين إطلاق فرض الكفاية عليه؛ بأنَّ ذلك غير خلاف[4].

قال: فإنَّ إقامةَ السنن وإحياءَها فرضٌ على الكفاية[5].

= المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤٠).

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «ورده».

(٣) انظر: «المعلم بفوائد مسلم» للمازري (٣/ ٨٧).

(٤) قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١١/ ٤) بعد أن نقل كلام ابن عبد البر في الإجماع: ولكن في كلام المازري ما يقتضي إثبات خلاف في ذلك، كذا زعم بعض من أدركناه، وقد راجعت كلام المازري وليس فيه ذلك، فإنه قال: ابتداء السلام سنة، ورده واجب، هذا هو المشهور عند أصحابنا، وهو من عبادات الكفاية. فأشار بقوله: «المشهور» إلى الخلاف في وجوب الرد هل هو فرض عين أو كفاية، وقد صرح بعد ذلك بخلاف أبي يوسف. نعم وقع في كلام القاضي عبد الوهاب فيما نقله عنه عياض قال: لا خلاف أن ابتداء السلام سنة أو فرض على الكفاية، فإن سلم واحد من الجماعة أجزأ عنهم، قال عياض: معنى قوله: «فرض على الكفاية» مع نقل الإجماع على أنه سنة: أن إقامة السنن وإحياءها فرض على الكفاية.

(٥) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤٠).

وفيه إشكال للتنافي الحاصل من[1] حد الواجب [وحد السنة؛ لدخول الذمِّ على التَّرْك في حد الواجب][2]، وخروجه في حد السنة، فلا بدَّ من اختلاف المحل الذي يتعلق به الحكم المختلِف، فتلخَّصَ من هذا ـ على ما ذكر[3] القاضي ـ: فرضيَّةُ السلام من حيث الجملة، لا من حيث الإفراد.

الثامنة بعد الثلاث مئة: وأمّا النظر إلى الإفراد: فمقتضى ما ذكرنا عن أبي عمر بن عبد البر الإجماعُ على أنّ ابتداءَ السلامِ سنةٌ، وليس يعارضه ما قاله القاضي، فإنَّ ذلك حكم على الجملة من حيث هي هي؛ أي: فرض أن يوجدَ السلامُ بين المسلمين، وهذا حكمٌ على الإفراد، ولا يخلو من إشكالٍ، فإنْ تمَّ الإجماعُ على عدمِ الوجوب على الإفراد، فهو دليلٌ يُخرِجُ الأمرَ عن ظاهره.

التاسعة بعد الثلاث مئة: الابتداءُ إذا كان سنَّةً فهو سُنَّةُ كفايةٍ، فإذا سلَّم واحدٌ من القوم أجزأ عنهم.

العاشرة بعد الثلاث مئة: المشهورُ في الردِّ أنه فرضُ كفايةٍ، فإذا سلَّم على جماعةٍ، تأدَّى الفرضُ بردٍّ واحدٍ على حكم فروض الكفايات.

وعن أبي يوسفَ رحمه الله تعالى: لا بدَّ أن تردَّ الجماعةُ

---

(١) «ت»: «بين».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «ذكره».

جميعها[1]، وظاهرُ الآية يعطيه، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾[النساء: ٨٦]، وكذلك لفظ الحديث إذا حملنا الإفشاءَ على النشر، وإيجاد السلام بالنسبة إلى المسلَّم عليهم، وليس ظاهرُه مختصاً بالمسلمين[2].

وقد روى أبو داود في «سننه» قال: حدَّثنا الحسنُ بن علي، ثنا عبد الملك بن إبراهيم الجُدِّي، ثنا سعيد بن خالدٍ الخُزاعي قال: حدثني عبد الله بن المُفَضَّل، ثنا عبيد الله بن أبي رافع، عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، قال أبو دواد: رَفَعه الحسنُ ابن علي، قال: «يُجزِىءُ عن الجماعةِ إذا مرُّوا أَنْ يُسلِّمَ أحدُهم، ويُجزِىءُ عنِ الجُلوسِ أَنْ يَرُدَّ أحدُهُم»[3].

الحادية عشرة بعد الثلاث مئة: قال القاضي أبو الوليد بن رُشْدٍ المالكي: والاختيارُ في السلام أن يقول المبتدىءُ[4]: السلام عليكم، ويقول الرادُّ عليه: وعليكم السلام[5]، ولاشكَّ في انطباق لفظ السلام

---

(١) «ت»: «وليس على ظاهره بالنسبة إلى المسلِّمين».

(٢) «ت»: «بالسلام».

(٣) رواه أبو داود (٥٢١٠)، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في رد الواحد عن الجماعة. وفي سنده ضعف، لكن له شاهد من حديث الحسن بن علي عند الطبراني، وفي سنده مقال، وآخر مرسل في «الموطأ» عن زيد بن مسلم، كما قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١١/ ٧).

(٤) «ت» زيادة: «بالسلام».

(٥) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٣٩).

على هذا، فكأنه الأقل.

وقال بعضُ مصنِّفي الشافعية: وصيغةُ: (السلامُ عليكم) يقوم مقامَها: (سلامٌ عليكم)[1] [2]، وهذا ظاهرٌ أيضاً؛ لانطباقِ لفظِ السلام عليه.

وقد جاء في التنكير قولُه تعالى: ﴿فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ﴾[الأنعام: ٥٤]، وقوله: ﴿يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾[الرعد: ٢٣ ـ ٢٤]، والتعريف في التشهد: «السلامُ عليكَ أيُّها النَّبيُّ [ورحمةُ اللهِ][3]»[4].

الثانية عشرة بعد الثلاث مئة: قال القاضي أبو الوليد بن رُشْد المالكي: ويجوز الابتداءُ بلفظ الردِّ، والردُّ بلفظ الابتداء.

وذكر إمامُ الحرمين الشافعي في صيغة السلام: عليكمُ السَّلامُ، مع غيرها من الصيغ.

وقال المتولِّي الشافعيُّ في «التتمة»: إنه لو قال: عليكم السَّلام،

---

(١) في الأصل: «وصيغته: السلام عليكم، ويقوم مقامه: سلام عليكم»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٧).

(٣) سقط من «ت».

(٤) رواه البخاري (٧٩٧)، كتاب: صفة الصلاة، باب: التشهد في الآخرة، ومسلم (٤٠٢)، كتاب: الصلاة، باب: التشهد في الصلاة، من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

لم يكن مسلِّماً، وإنما هي صيغةُ جواب[1].

وكأنَّ الأقربَ هو الأول[2]؛ لوجهين:

أحدهما: أنه يحصل به مسمَّى السلام، وينطلق[3] لفظُه عليه.

والثاني: أنّهم قالوا: [إنه][4] ينوي بإحدى التسليمتين في الصلاة الردَّ على الحاضرين، والصيغةُ صيغةُ الابتداء، [وهذا على أنّ المراد بقوله: وإنّما هي صيغةُ جوابٍ حصرِ الجوابِ في عليكم السلام][5].

الثالثة عشرة بعد الثلاث مئة: قال بعضُ المصنِّفين من الشافعية: وتراعى صيغةُ الجمع، وإن كان السلام على واحد؛ خطاباً له وللملائكة، ولو لم يأت بلفظ الجمع، حصَّلَ أصلَ الصيغةِ[6]. وهذا في الابتداء ظاهرٌ.

الرابعة عشرة بعد الثلاث مئة: قد ذكرنا في صيغة السلام عن ابن رشد: وعليكم السلام، وقال بعضُ مصنِّفي الشافعية: وصيغةُ الجواب: وعليكم السلام، أو: وعليك السلام، للواحد[7].

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٧).

(٢) وهو الذي صححه النووي رحمه الله.

(٣) «ت»: «وينطبق».

(٤) سقط من «ت».

(٥) سقط من«ت».

(٦) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٧).

(٧) المرجع السابق، الموضع نفسه.

ولقائلٍ أن يقول: إن كان ابتداءُ السلام بصيغة الجمع وهو قوله: [السلام][1] عليكم، فالرد بصيغة الواحد لا يكون رداً للتحية بأحسنَ منها أو مثلِها؛ لأنّ خطابَ الواحد بصيغة الجمع يقتضي التعظيم؛ كإيراد ضمير الجمع للمتكلمين في موضع ضمير المتكلم؛ كنحنُ فَعَلْنا، ونحن قُلنا، وأشباهِهِ، وقد قيل في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾[المؤمنون: ٩٩]: إنه خطاب[2] الواحد بلفظ الجمع، وإذا كان كذلك، فالرد بصيغة خطاب الواحد لا يقتضي معنى التعظيم، والابتداء بلفظ الجمع يقتضيه، أو يحتمله، فلا يكون رداً للتحية بأحسنَ منها أو مثلِها، والاكتفاء به من حيث حصولُ مسمى السلامِ فيه.

الخامسة عشرة بعد الثلاث مئة: قال القاضي [أبو الوليد][3]: وأمّا في الردِّ، فيقول: السلام عليكم، أو عليكم السلام ورحمةُ الله، وإنِ اقتصر على السلام أجزأه، إلا أن يكونَ المسلِّمُ الأولُ زاد الرحمةَ والبركةَ، فعلى الرادِّ مثلُ ذلك[4].

السادسة عشرة بعد الثلاث مئة: ولو ترك حرفَ العطف فقال: عليكم السلام، قال الرافعيُّ الشافعي ـ رحمهم الله تعالى ـ في «النهاية»:

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «من خطاب».

(٣) سقط من «ت»، ولعل إسقاطه هو الصواب؛ إذ الكلام للقاضي عياض، لا القاضي أبي الوليد.

(٤) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤٢).

يكفي ذلك ويكون جواباً، والأحسن أن يُدخَل حرفُ العطف.

قال الرافعي: وفي «التتمة»: إنه ليس بجواب، وإنه لو تلاقى اثنان، فسلم كلٌّ واحد منهما على الآخر، وجبَ على كلٍّ واحد منهما جوابُ الآخر، ولا يحصل الجواب بالسلام، وإن ترتَّب السلامان[1].

السابعة عشرة بعد الثلاث مئة: لو قال المجيبُ: وعليكم، قال الإمام: الرأيُ عندي أن لا يكتفيَ بهذا، فإنه ليس فيه تعرُّضٌ للسلام[2].

ومنهم من قال: إنه يكون جواباً للعطف، ورجوعه على قوله: السلام[3].

قلت: هذا هو الأقربُ بالنسبة إلى حصول معنى اللفظ، وأما بالنسبة إلى امتثال قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾[النساء: ٨٦]، ففيه نظر، والله أعلم.

الثامنة عشرة بعد الثلاث مئة: قال: ولو قال: عليكم، لم يكن جواباً بلا خلاف[4]؛ يعني: إذا اقتصر عليه في الجواب دونَ

---

(١) نقله النووي في «روضة الطالبين» (١٠/ ٢٢٨).

(٢) «ت»: «تعويض السلام».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٨).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

حرف العطف[1].

التاسعة عشرة بعد الثلاث مئة: مما جُعل من مقتضيات إفشاء السلام؛ أنَّه لا يمنع[2] السَّلامَ على من هو في مساومةٍ أو معاملةٍ[3]، قال بعضُهم: وإلا فلا يحصل إفشاءُ السلام، والناس في أغلب الأحوال في أشغالهم[4].

العشرون بعد الثلاث مئة: ما [5] يحصل به مسمى السلام فهو كافٍ في امتثال الأوامر[6]، والأكملُ في الابتداء أن يقولَ: السَّلامُ عليكم ورحمةُ الله وبركاتُه.

وقد روى جعفر بن سليمان، عن عَوْفٍ، عن أبي رجاء، عن عِمرانَ بنِ حُصينٍ قال: جاء رجلٌ إلى النبيِّ ﷺ فقال: السلام عليكم، فردَّ عليه، ثم جلس، فقال النبي ﷺ: «عَشْرٌ»، ثم جاء آخرُ فقال:

---

(١) في «ت» زيادة: «وهذه المسائل التي تقدمت مما ذكرنا فيها تقييداً عن بعضهم: إذا حصل مسمى السلام في شيء منها، فمقتضاه الاكتفاء به، وعلى من ادَّعى زيادة قيد في الاعتبار، أو إخراج شيء مما يقتضيه الإطلاق، إقامة الدليل، فهذا اقتضى إدخال هذه المسائل في الكلام على الحديث».

(٢) «ت»: «يشرع»، وهو خطأ.

(٣) المرجع السابق (١٠/ ٢٣٢).

(٤) نقله الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١١/ ١٩) عن المؤلف رحمه الله.

(٥) «ت»: «ما كان».

(٦) «ت»: «الأمر كما قدمناه».

السلام عليكم ورحمة الله، فردَّ عليه، فجلس، فقال: «عِشْرُون»، ثم جاء آخرُ، فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه، فجلس، فقال: «ثلاثون»[1].

الحادية والعشرون بعد الثلاث مئة: وهاهنا تقييداتٌ وتخصيصاتٌ في الأقوال والأحوال والهيئات التي تَرجع إلى السلام أو المسلِّم[2]، وتُخرِج بعضَ الصور عن كونها مطلوبةً، فلا بدَّ من التعرُّض لها.

الثانية والعشرون بعد الثلاث مئة: قد ذكرنا انتهاءَ السلامِ إلى البركة في الابتداء، فلو زاد عليها فالمنقولُ عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه أنكر الزيادةَ [على ذلك][3]، وقال: إنَّ السلامَ انتهى إلى البركة[4].

قال القاضي أبو الوليد بن رشد المالكيُّ: في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦] دليلٌ على جواز الزيادة على البركة إذا انتهى المبتدئُ بالسلام في سلامه إليها[5].

---

(١) رواه أبو داود (٥١٩٥)، كتاب: الأدب، باب: كيف السلام، والترمذي (٢٦٨٩)، كتاب: الاستئذان، باب: ما ذكر في فضل السلام، وقال: حسن صحيح، وغيرهما بإسناده قوي، كما قال الحافظ في «الفتح» (١١/ ٦).

(٢) «ت»: «التي ترجع إلى السلام والمسلِّم والمسلَّم عليه».

(٣) سقط من «ت».

(٤) رواه الإمام مالك في «الموطأ» (٢/ ٩٥٩).

(٥) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٣٩).

وقد ذكر مالك في «موطَّئه»: أن رجلاً سلَّم على عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ فقال: السلام عليكم ورحمته وبركاته والغادياتُ والرائحاتُ، فقال ابنُ عمر: وعليك ألفاً؛ كأنه كره ذلك[1].

وقد روى أبو داودَ عَقيبَ حديثِ عِمرانَ بنِ حُصَيْنٍ الذي قدمناه، عن إسحاق بن سُوَيْد الرَّملي، عن ابن أبي مريم فقال[2]: أظنُّ أني سمعت نافعَ بن يزيد قال: أخبرني أبو مرحوم[3]، عن سهلِ بن [معاذ ابن] أنس، عن أبيه، عن النبي ﷺ، فزاد: ثم أتى آخرُ، فقال: السلام عليكم ورحمةُ الله وبركاته، فقال: «أربعون»، قال: هكذا تكون الفضائل[4]، وهذا يدل على جواز الزيادة، بل على طلبِها[5]، إلا أنّه حديثٌ فيه شكٌّ[6].

الثالثة والعشرون بعد الثلاث مئة: ذكر بعضُ مصنِّفي الشافعية: أنَّ سلامَ النساءِ على النساءِ كسلام الرجالِ على الرجالِ، ولو سلَّم

---

(١) رواه الإمام مالك في «الموطأ» (٢/ ٩٦٢).

(٢) «ت»: «قال».

(٣) في الأصل: «أبو عمر حزم»، وفي «ت»: «أبو عمر بن حزم» وكلاهما خطأ، والصواب ما أثبت.

(٤) رواه أبو داود (٥١٩٦)، كتاب: الأدب، باب: كيف السلام.

(٥) «ت»: «استحبابها».

(٦) يلمح المؤلف رحمه الله إلى ضعفه، وهو كذلك كما ذكر الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١١/ ٦)، والسفاريني في «غذاء الألباب شرح منظومة الآداب» (١/ ٢٨١)، وغيرهما.

رجلٌ على امرأة، أو بالعكس؛ فإن كان بينهما زوجيَّةٌ، أو محرميَّةٌ جاز، وثبتَ الاستحقاقُ للجوابِ[1]، وإلاّ لم يثبت، [إلا][2] إذا كان عجوزاً خارجاً عن مَظِنَّةِ الفتنة[3].

الرابعة والعشرون بعد الثلاث مئة: ومِنْ صور الاستثناءِ ابتداءُ السلام على المرأة الشابة:

قال ابن رشد: ويُكره السلام على المرأة الشابة، ولا بأس على المُتَجالّة[4].

والمُتَجالّة: بضم الميم، وفتح التاء ثالث الحروف، وبعدها جيم، ثم ألف، ثم لام مشددة مفتوحة[5].

وروى أبو داود من حديث ابن [أبي][6] حُسين، سمعه من شَهْرِ ابن حَوْشَب يقول: أخبرَتْه أسماءُ بنتُ يزيد: مرَّ علينا النبيُّ ﷺ في نسوة، فسلَّم علينا[7].

---

(١) «ت»: «والجواب».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٣٠) وعنده: «إلا أن تكون عجوزاً خارجة عن مظنة الفتنة».

(٤) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٤٠).

(٥) المتجالّة: المُسنّة، يقال: جَلَّ يجلُّ جلالةً: وجلالاً: أسنّ. انظر: «القاموس المحيط» للفيروز أبادي، (ص: ٨٨٠) (مادة: جلل).

(٦) زيادة من «ت».

(٧) رواه أبو داود (٥٢٠٤)، كتاب: الأدب، باب: في السلام على النساء، =

الخامسة والعشرون بعد الثلاث مئة: ومن صورِه: بَداءةُ الكفار بالسلام: وقد روى شعبةُ، عن سُهيل بن أبي صالح قال: خرجتُ مع أبي إلى الشَّام، فجعلوا يمرُّون بصوامعَ فيها نصارى، فيسلِّمون عليهم، فقال أبي: لا تبدؤوهم بالسَّلام، فإن أبا هريرة حدّثنا عن رسول الله ﷺ قال: «لا تَبْدَؤُوهُمْ [بالسَّلامِ][1]، وإذا لَقيتُموهُمْ [في طريق] فاضطَرُّوهُم إلى أضيقِ الطريقِ»[2].

وذكر[3] أبو الوليد بن رشد: [أنَّ][4] مِنْ أهل العلم مَنْ أجاز أنْ يُبدأَ أهلُ الذمَّة بالسَّلام، وهو خلافُ ما روي عن النبي ﷺ[5].

= وابن ماجه (٣٧٠١)، كتاب: الأدب، باب: السلام على الصبيان والنساء.
ورواه الترمذي (٢٦٩٧)، كتاب: الاستئذان، باب: ما جاء في التسليم على النساء، من حديث عبد الحميد بن بهرام: أنه سمع شهر بن حوشب يقول: سمعت أسماء بنت يزيد تحدث أن رسول الله ﷺ مرَّ في المسجد يوماً، وعصبة من النساء قعود، فألوى بيده بالتسليم. وأشار عبد الحميد بيده. قال الترمذي: هذا حديث حسن.
قال أحمد بن حنبل: لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام، عن شهر بن حوشب.

(١) زيادة من «ت».
(٢) رواه مسلم (٢١٦٧)، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وأبو داود (٥٢٠٥)، كتاب: الأدب، باب: في السلام على أهل الذمة، والسياق له، وغيرهما.
(٣) «ت»: «وذكر القاضي».
(٤) سقط من «ت».
(٥) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٤٣).

قلت: لعله أخذ بالعموم في قوله ﷺ: «أَفشُوا السلامَ بينكم»[1]، ولم يجعلِ الخطاب مخصوصاً بالمسلمين، [وهذا القول حكاه القاضي عن غير واحد][2] من السلف فقال: وقد اختلف العلماءُ في ردِّ السلام على أهل الذمّة، فألزمه جماعةٌ إلزامَ[3] الردِّ على المسلمين لعموم الآية والحديث، وهو مذهب ابن عباس، والشعبي، وقَتادة.

وذهب غيرُهم إلى أنَّ الآية والحديث مخصوصان بالمسلمين بدليل تفسير هذه الأحاديث التي في الباب، وأنّه لا يردُّ عليهم، ورواه[4] أشهب وابن وهب، عن مالك، قال: فإن رددتَ فقلْ: عليك.

والذي تقدَّم من قول من قال: يرد بـ: (عليك السلام)، ذكره القاضي عن ابن طاووس، ومما يُستدلُّ به على إباحة السلام قوله تعالى: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكَۖ سَأَسۡتَغۡفِرُ لَكَ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيّٗا﴾[مريم: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿سَلَٰمٞۚ فَسَوۡفَ يَعۡلَمُونَ﴾[الزخرف: ٨٩]، وأُجيب: بأنه لم يَقصد به التحية، وإنما قَصد به المقاطعة[5] والمتاركة[6]، والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) في الأصل: «حكى القاضي من السلف»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «التزام»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «رواه».

(٥) في الأصل: «المناعة»، والمثبت من «ت»، وفيها: «لم تُقصد التحية، وإنما قُصدت المقاطعة».

(٦) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤٩).

السادسة والعشرون بعد الثلاث مئة: قال القاضي أبو الوليد بن رشد المالكي: ولا يُسلَّم على أهل الأهواء كلِّهم، قاله ابنُ القاسم في سماعه من «جامع العُتبيّة»، وحكى أنه رأى ذلك من مذهب مالك، [قال][1]: ومعناه في أهل الأهواء الذين يُشبهون القدرية من المعتزلة والروافض والخوارج، إذ من الأهواء ما هو كفرٌ صريح لا يُختلف في أنَّ معتقدَه كافر[2]، ولا يُختلف في أنه لا يَسلم عليه، ومنه ما هو هوى حقيقة، فلا يُختلف في أنه ليس بكافر، فلا يختلف في أنه يسلم عليه، ويُحتمل أنه يريد أنه لا نسلِّم عليه[3] على وجه التأديب لهم، والتبرِّي منهم، والبُغضة فيهم لله[4]، لا لأنهم عنده كفار[5]، فقد اختلف قوله في ذلك.

قلت: أما إذا حُكِمَ بكفرهم، فقد تقدَّم الحكمُ في السلام على الكافر، وأما إذا لم يُحكمْ بكفرهم، وهو الصحيح، إلا في من أنكرَ معلوماً بالتواتر من الشريعة، فعلى هذا هم مُسلمون وداخلون تحت العمومات، وإخراجُهم منها تخصيص بالمانع الذي يُعتقد راجحاً[6] عند من يراه.

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «كفر».

(٣) «ت»: «يسلم عليهم».

(٤) كذا في الأصل وفي «ت». قلت: ولو قال: لهم في الله، لكان أحسن، والله أعلم.

(٥) في الأصل زيادة: «قولهم: ويحتمل أنه يريد أنه لا يسلم عليهم بأنهم عنده كفار»، ولكن مضروب عليها، وقد أسقطت من «ت».

(٦) «ت»: «أنه راجح».

السابعة والعشرون بعد الثلاث مئة: قال ابنُ رشد القاضي: لا ينبغي أن يُسلَّم على أهل الباطل في [حال تلبُّسهم][1] بالباطل، ومثَّله باللاعبين بالشِّطْرنج، وغيرِهم[2]، قال: وشبهِ ذلك[3].

وهذا أيضاً إخراج من العموم، وتخصيص بمعارض.

الثامنة والعشرون بعد الثلاث مئة: ذكرَ بعض الشافعية [أن][4] في الاستحباب على الفاسق جوابين.

التاسعة والعشرون بعد الثلاث مئة: مِنْ صورِ التخصيص أو التقييد: السلامُ على من يقضي حاجتَه، [وذُكر فيمن سلم على من يقضي حاجته][5]، هل يستحق الجواب بعد الفراغ؟ وجهان[6][7].

الثلاثون بعد الثلاث مئة: أطلقَ صاحبُ «الوسيط» الشافعي: أنه لا يُستحب السلام على المصلي[8].

---

(1) في الأصل: «جيئهم»، والمثبت من «ت».

(2) «ت»: «وغير ذلك».

(3) انظر: «المقدمات» لابن رشد (٢/ ٤٤٣).

(4) سقط من «ت».

(5) سقط من «ت».

(6) جاء في «ت»: «التاسعة والعشرون بعد الثلاث مئة: السلام على من هو مشغول بالذكر أوالتلاوة» كذا.

(7) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ١٤).

(8) المرجع السابق، الموضع نفسه.

ولم يمنع منه المُتولِّي الشافعي، وقال: إذا سلم على المصلي فلا يُجبْه حتى يفرَغَ من الصلاة، ويجوز أن يجيبَ في الصلاة بالإشارة وغيره.

ذكر عن القديم: أن المصلي إذا سُلِّم عليه يَردُّ بالإشارة، وفي لزومِهِ وجهٌ، وفي لزومه بعد الفراغ من الصلاة وجهان(1).

الحادية والثلاثون بعد الثلاث مئة: المشغولُ بالأكل، ذكر الشيخ أبو محمد الجويني الشافعي ـ رحمة الله عليهما ـ: أنه لا يُسلَّم عليه، ورأى ولدُه إمامُ الحرمين حَمْل ذلك على ما إذا كانت اللقمةُ في فمه، وكان [قد](2) مضى زمانٌ في المضغ والابتلاع، ويَعْسُر عليه الجواب في الحال، أما إذا وقع سلام بعد الابتلاع وقبل وضع لُقمة [أخرى](3) في الفم فلا يَتوجه المنع؛ حكاه الرافعي(4)، والله أعلم.

الثانية والثلاثون بعد الثلاث مئة: إذا غلب على ظنِّه أنه إذا سلم لا يردُّ ﷺ، فهل يسلم؟

أجاب بعضُ [أهلِ](5) العصر: أنه يسلم، ويُحتمل أن يقال: إن المفسدةَ على تقدير التَّركَ هو تركُ السنة، وعلى تقدير الفعل توريطُ

---

(1) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (10/ 232).

(2) زيادة من «ت».

(3) سقط من «ت».

(4) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (10/ 232).

(5) سقط من «ت».

المسلَّم عليه في المعصية، وهو أشدُّ مفسدةً من الأولى[1].

الثالثة والثلاثون بعد الثلاث مئة: ذكر بعضُ مصنفي الشافعية: أنه لا يُستحب لمن دخل الحمامَ أن يسلِّم على من فيه، قال: لأنه بيتُ الشيطانِ وليس بموضع التحية؛ ولأنهم في الدلك والتنظيف، فلا تليق التحيةُ بحالهم.

وهذا تقييدٌ أوتخصيص، وليس المعنى المذكورُ فيه بالشديد القوةِ، ولكنَّه بالنسبة إلى عدم الاستحباب قد يقرُب، لا بالنسبة إلى إثبات الكراهية[2][3].

الرابعة والثلاثون بعد الثلاث مئة: من صيغة[4] الاستثناءِ في جواب السلام ممّا ينطلق عليه اسم السلام: أن يقولَ المصلي[5]: عليكم السلام، فإنه مبطلٌ[6] الصلاةَ على ما ذكره الشافعيةُ، أو من ذكره

---

(١) انظر: «المجموع شرح المهذب» (٤/ ٥١٠)، و«الأذكار» كلاهما للنووي (ص: ٢٥٨). وهو المعنيُّ بقول المؤلف: بعض أهل العصر. وقد نقله عنه ابن حجر في «الفتح» (١١/ ٢١).

(٢) «ت»: «الكراهة».

(٣) نقله ابن حجر في «الفتح» (١١/ ١٩ ـ ٢٠)، ثم قال: قلت: وقد تقدم في كتاب الطهارة من البخاري أنه إن كان عليهم إزار فيسلِّم، وإلا فلا.

(٤) «ت»: «صور».

(٥) «ت»: «المسلم من الصلاة».

(٦) في الأصل: «مطلق»، والتصويب من «ت».

منهم[1]، فليُمنعْ منه على الوجه الذي يَمنع[2] إبطالَ الصلاة.

الخامسة والثلاثون بعد الثلاث مئة: ومما[3] جاء من صوره؛ أي: من صور الاستثناء في الابتداء؛ أنْ يقول: عليك السلام، من حديث أبي خالدٍ الأحمر، عن أبي غِفَار[4]، عن أبي تميمةَ الهُجَيمي، عن أبي جُرَي الهُجَيمي قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ، [فقلت: عليك السلام][5]، فقال: «لا تقلْ: عليكَ السَّلامُ، فإنَّ عليكَ السَّلامُ تحيةُ الموتى»[6].

قال القاضي عياض ـ رحمه الله ـ: ويُكره أن يقول في الابتداء: عليك السلام، وجاء في الحديثِ النَّهيُ [عنه، و][7] أنه تحيةُ الموتى، ومَنَعَهُ لأنها[8] عادةُ الشعراء والمؤنسين للموتى في أشعارهم ومراثيهم[9]، كقوله [من الطويل]:

---

(1) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٣٢).

(2) «ت»، «يمنع في».

(3) في الأصل: «ما»، والمثبت من «ت».

(4) في الأصل: «أبي غفار»، وفي «ت»: «عفان»، والصواب ما أثبت.

(5) زيادة من «ت».

(6) رواه أبو داود (٥٢٠٩)، كتاب: الأدب، باب: كراهية أن يقول: عليك السلام، والإمام أحمد في «المسند» (٣/ ٤٨٢)، وغيرهما بأسانيد صحيحة.

(7) في الأصل: «في»، والمثبت من «ت».

(8) «ت»: «لأنه».

(9) في الأصل: «أشعارها ومراثيها»، والمثبت من «ت».

عليكَ سلامُ اللهِ قيسَ بنَ عاصـمٍ وَرَحْمَتُهُ ما شـاءَ أَنْ يَـتَرَحَّما[1]

لا أنَّ هذه هي السنة[2]، وقد قال ﷺ: «السلامُ عليكم دارَ قومٍ مؤمنين»[3]، فحياهم تحيةَ الأحياء.

قال بعضُهم: ولأنَّ عادةَ العرب في تحية الموتى قد جرتْ في تقديم اسمِ المدعوِّ عليه في الشرِّ، كقولهم: عليك لعنةُ الله وغضبُه، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[ص: ٧٨]، وهذا لا حجَّة فيه؛ لأنَّ الله تعالى قد نص في المُلاَعنة على تقديم اللعنة والغضب على الاسم.

قيل: السلامُ هو اسم الله[4]، وهو أولى بالتقديم، وهو أحسن لو سلَّم، وقد تقدم الخلافُ فيه، ويناقضُه جوازُ ذلك في الرد، وهو مما[5] يُختلَفُ في جوازه[6].

---

(١) من شعر عبدة بن الطبيب، يرثي قيس بن عاصم، كما قال الخطابي في «غريب الحديث» (١/ ٦٩٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٦٣/ ١٧٣).

(٢) في الأصل: «إلا أن هذه في السنة»، والمثبت من «ت». والمعنى: لا أن هذه التحية ـ تحية الموتى ـ هي السنة في تحيتهم.

(٣) رواه مسلم (٢٤٩)، كتاب: الطهارة، باب: استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) «ت»: «اسم من أسماء الله تعالى».

(٥) في المطبوع من «إكمال المعلم» «ما لا» بدل «مما».

(٦) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤١).

قلتُ: هذه الكراهة التي أثبتها القاضي إنَّما تقوِّي الحكمَ[1] بعد صحة الحديث المذكور في ذلك، والله أعلم.

السادسة والثلاثون بعد الثلاث مئة: ومن هذا[2] القبيل كيفيةُ جوابِ سلامِ الكافرِ إذا ابتدأ بالسلام، وقد ثبت من حديث عبد الله بن دِيْنار، عن عبد الله بن عُمَرَ ـ رضي الله عنهما ـ: أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ اليهودَ إذا سَلَّمَ عليكُمْ أحدُهُمْ، فإنَّما يقولُ: السَّامُ عليكُمْ، فقولوا: وعليكُمْ»[3].

وقال أيضاً: مِنْ حديثِ شعبةَ، عن قَتَادَةَ، عن أنسٍ: أنَّ أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبيِّ ﷺ: إنَّ أهلَ الكتاب يُسلِّمون علينا، فكيف نردُّ عليهم؟ قال: «قُولُوا: وَعَلَيكُم»[4].

قال القاضي أبو الوليد بن رشد: وقد روى أشهبُ، عن مالك في

---

(1) «ت»: «يقوى الحكم بها».

(2) في الأصل: «هذه»، والمثبت من «ت».

(3) رواه البخاري (٥٩٠٢)، كتاب: الاستئذان، باب: كيف الرد على أهل الذمة بالسلام، ومسلم (٢١٦٤)، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يرد عليهم.

(4) رواه البخاري (٥٩٠٣)، كتاب: الاستئذان، باب: كيف الرد على أهل الذمة بالسلام، ومسلم (٢١٦٣)، كتاب: السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف الرد عليهم.

«الجامع من العتبية»: أنَّه لا يُسلِّمُ على أهل الذمة، ولا يَرُدُّ عليهم بمثل ما يَرُدُّ على المسلمين، وأن يقتصرَ في الردِّ عليهم بأنْ يقالَ: وعليكم؛ على ما جاء في الحديث[1].

قلت: قد جاء الإذنُ في الردِّ عليهم بصيغة الأمر، وأقلُّ ما يدل عليه الإباحة، والله أعلم.

السابعة والثلاثون بعد الثلاث مئة: قد قدَّمنا الروايةَ في الردِّ على اليهود بقوله: «وعليكم»، من رواية شعبة، عن قتادة، بإثبات الواو، وكذلك من رواية عبد العزيز بن مسلم، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ بالواو[2].

قال أبو داود: ورواه الثوري، عن عبد الله بن دينار، فقال: «وعليكم»[3].

وما في «الموطّأ»: «أنَّ اليهودَ إذا سلَّمَ عليكُمْ أحدُهُمْ، فإنَّما يقولُ: السَّامُ عليكم، فقل: عليك»[4] بغير واو.

ففرَّق ابن رشدٍ في هذا بينَ أن يتحقَّقَ أنه قال: السَّامُ عليك، أو

---

(١) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٤٢).

(٢) «ت» زيادة: «وعليكم».

(٣) رواه أبو داود (٥٢٠٦)، كتاب: الأدب، باب: في السلام على أهل الذمة.

(٤) رواه الإمام مالك في «الموطأ» (٢/ ٩٦٠).

السِّلام ـ بكسر السين ـ، وهي الحجارة، وبين أن لا يتحقق، فخيَّر في الأول بين أن يقول: (عليك) بغير واو، [أو][1] (وعليك) بالواو؛ لأنه يُستجابُ لنا فيهم، ولا يستجاب لهم فينا، على ما جاء عن النبي ﷺ[2]، وقال في الثاني: إن لم يتحقَّقْ ذلك[3].

قلت: بالواو؛ لأنك إذا قلت بغير واو، وكان هو قد قال: السلام عليك، كنت قد نفيتَ السلامَ عن نفسك، ورددتَه عليهِ.

الثامنة والثلاثون بعد الثلاث مئة: بعد التقييد في ردِّ الجواب على أهل الكفر، وقد[4] تبيَّن فيه كيفيةُ الجواب، وهو: (وعليكم)، وذكر بعضُهم: أنه قيل: إنه يقول في الردِّ على الذمّي: عليك السِّلام ـ بكسر السين ـ، وعلاك السلامُ؛ ارتفع عليك[5]، وهو خلافُ ما أُمر به في الحديث[6].

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) رواه البخاري (٦٠٣٨)، كتاب: الدعوات، باب: قول النبي ﷺ: «يستجاب لنا في اليهود، ولا يستجاب لهم فينا»، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٤٢).

(٤) «ت»: «فقد».

(٥) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٧/ ٤٨).

(٦) وقال ابن عبد البر في «الاستذكار» (٨/ ٤٦٧): وهذا كله ليس بشيء، ولا يجوز أن يلتفت إليه، ولا يعرج عليه، وفي السنةِ الأسوةُ الحسنة، وما سواها فلا معنى له، ولا عمل عليه.

التاسعة والثلاثون بعد الثلاث مئة: الذي وردَ في الحديث الذي قدَّمناه: «إنَّ اليهود إذا سلَّم عليكُمْ أحدُهُمْ، فإنَّما يقول: السَّامُ عليكُمْ فقُلْ: عليْكَ» ظاهرُه[1] يقتضي: أنَّ العلَّة في هذا الردّ قولهم: السَّام [عليكم][2]، إما[3] على سبيلِ التحقُّق، وإما[4] على سبيل الظَّنِّ من السَّامع لشدة عداوتهم للمسلمين، فلو تحقّق السامعُ أنه قال: السلام عليكم، من غير شكٍّ، فهل يقال: إنه لا يمتنع الردُّ عليه بالسلام الحقيقي، كما يردُّ على المسلم، أو يقال بظاهر الأمر، وحصر جوابهم[5] في «وعليكم»؟

ويترجّح الثاني بظاهر اللفظ، ويترجّح الأولُ بالنظر إلى المعنى، فإن (الفاء) في قوله ﷺ: «فقل: عليك» تقتضي التعليل، وأن علة هذا القول: «أنهم يقولون: السَّام عليكم»، إذا دلَّ اللفظُ على التعليل، فعند تَحَقُّقِ السلام زالتِ العلةُ، والحكم يزول بزوال علته، والله أعلم.

الأربعون بعد الثلاث مئة: ذكر بعضُ [مصنفي][6] الشافعية: أنّ ما يعتادُه بعضُ الناس من السلام عند القيام، ومفارقةِ القوم دعاءٌ لا تحيةَ، يُستحب الجوابُ عنه ولا يجب[7].

---

(١) «ت»: «ظاهره أنه».
(٢) سقط من «ت».
(٣) في الأصل: «إنما»، والمثبت من «ت».
(٤) في الأصل: «التحقيق أو»، والمثبت من «ت».
(٥) «ت»: «جوابه».
(٦) سقط من «ت».
(٧) قاله المتولِّي، كما ذكره النووي في «روضة الطالبين» (١٠/ ٢٣١) قال =

وروى أبو داود، عن أحمد بن حنبل، ومُسَدَّد قالا: ثنا بِشْرُ بن المُفَضّل، عن ابن العجلان، عن المقبُري، قال مسدَّد: سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرةَ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا انتهى أحدُكُمْ إلى المجلِسِ فليسلِّمْ، وإذا أرادَ أنْ يقومَ فليسلِّمْ، فليستِ الأولى بأحقَّ مِنَ الآخِرَةِ»، وذكر الترمذيُّ أنه حديث حسن[1].

الحادية والأربعون بعد الثلاث مئة: من جملةِ ما صحَّ من[2] آدابِ السَّلام، وهو يقتضي تخصيصاً في رتبة الاستحباب إذا حُمِلَ على الاستحباب، [وهو][3] تسليمُ الرَّاكِبِ على الماشي، والصغيرِ على الكبيرِ، والمارِّ على القاعِد، والقليلِ على الكثير[4].

= النووي: قلت: هذا الذي قاله المتولي، قاله شيخه القاضي حسين، وقد أنكره الشاشي فقال: هذا فاسد؛ لأن السلام سنة عند الانصراف كما هو سنة عند القدوم.

(1) رواه أبو داود (٥٢٠٨)، كتاب: الأدب، باب: في السلام إذا قام من المجلس، واللفظ له، والترمذي (٢٧٠٦)، كتاب: الاستئذان، باب: ما جاء في التسليم عند القيام وعند القعود.

(2) «ت»: «في».

(3) زيادة من «ت».

(4) رواه البخاري (٥٨٧٨)، كتاب: الاستئذان، باب: يسلم الراكب على الماشي، ومسلم (٢١٦٠)، كتاب: السلام، باب: يسلم الراكب على الماشي، والقليل على الكثير، من حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير».
وروى البخاري أيضاً (٥٨٧٧)، كتاب: الاستئذان، باب: يسلم الراكب على الماشي، من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «يسلم الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير».

قال ابن رشد ـ بعد أن ذكر الروايةَ في تسليمِ الصغيرِ على الكبيرِ، والراكبِ على الماشي ـ: ومعنى ذلك: إذا التقيا، فإن كان أحدُهما راكباً والآخرُ ماشياً، بدأ الراكب بالسلام، فإن[1] كانا راكبَيْن أو ماشِيَيْن بدأ الصغيرُ بالسلام، وأما المارُّ بغيره أو الداخلُ عليه فهو الذي[2] بدأ بالسلام، و[إن كان][3] الذي يُمَرُّ به راكباً أو صغيراً، وكذلك السائر في الطريق فتقدُّمه أوجبَ[4] عليه أن يبدأ بالسلام، وإن كان صغيراً أو راكباً وهو ماشٍ.

الثانية والأربعون بعد الثلاث مئة: ذكر بعضُ مصنفي الشافعية: أنه لا يُكره أن يَبدأَ الماشي والجالسُ[5]، ولفظُ الحديث وإن كان خبراً فهو بمعنى الأمر، وهو يُثبت[6] الاستحبابَ إن لم يدلَّ على الوجوب، ولكن ليس يلزم من ترك المستحَبِّ ارتكابُ المكروه لاختلافٍ بينهما، فحمْلُه على المرتبة الدنيا هو مقتضى ما ذكره هذا المصنف.

---

(١) «ت»: «وإن».

(٢) «ت»: «يبدأ».

(٣) سقط من «ت».

(٤) في الأصل: «يتقدمه وجب»، والمثبت من «ت».

(٥) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٩).

(٦) «ت»: «يثبت به».

الثالثة والأربعون بعد الثلاث مئة: يعرضُ[1] الفاضلُ أبو عبد الله المازري المالكي ـ رحمه الله ـ لذكر الحكم في هذا الأدب الذي ذكرناه من سلام الراكب على الماشي: [لفضلِ الراكب عليه][2] في باب الدنيا، فعَدَلَ الشرعُ بأن جعلَ للماشي فضيلةً أن يبدأ احتياطاً على الراكب من الكِبْر والزُّهو إذا حاز الفضيلتين، قال: وإلى هذا المعنى أشار بعضُ أصحابِنا.

قال: وأما بدءُ المارِّ على القاعد فلم أرَ [في][3] تعليله نصاً، ويحتمل أن يجريَ [في][4] تعليله على هذا الأسلوب، فيقال: بأنَّ[5] القاعد قد يتوقَّع شراً من الوارد عليه، أو توجَّس[6] في نفسه خيفةً منه، فإذا ابتدأه بالسلام أَنِسَ إليه، أو لأنَّ التصرفَ والتردد في الحاجات الدنيوية وامتهانَ النفس فيها، ينقص من مرتبة المتجاوِرين[7] والآخذين بالعزلة تورُّعاً، فصار للقاعد مزيّةً في باب الدين، فلهذا أَمَرَ بابتدائهم، أو لأنَّ القاعدَ يشقُّ عليه مراعاةُ المارين من كثرتهم والتشوفِ إليهم، فسقطتِ البداءة عنه، وأُمر بها المارُّ لعدم المشقة عليه.

---

(١) في الأصل: «يفرض»، والتصويب من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «فإن».

(٦) «ت»: «توحشاً».

(٧) «ت»: «المتصاونين».

قال: وأما بداءةُ القليلِ الكثيرَ: فيحتمل أن يكونَ لفضيلة الجماعة[1]، ولهذا قال الشرع: «عليكُمْ بالسَّوادِ الأعظَمِ»[2]، و«يدُ اللهِ معَ الجماعةِ»[3]، فأمر ببداءتهم لفضلهم، أو لأن الجماعة إذا بدؤوا الواحدَ خِيفَ عليه الكبرُ والزهو، فاحتيط له بأن لا يُبدأ.

قال: ويحتملُ غيرَ ذلك، ولكنّ ما ذكرناه هو الذي يليق بما قدمناه عنهم من التعليل.

قال: ولا يحسُن معارضةُ هذا التعليلِ بآحادِ مسائلَ شذَّتْ عنها؛ لأن التعليلَ الكليَّ لوضع الشرع لا يُطلب فيه ما لا يشِذُّ عنه بعضُ الجزئيات[4].

الرابعة والأربعون بعد الثلاث مئة: السلام عامٌّ بالنسبة إلى السَّلام بالعربية أو بغيرها من اللغات، وذكرَ بعضُ مصنفي الشافعية: أنَّ بعضَهم علَّق[5] في السلام بالفارسية ثلاثَة أوجه:

---

(١) «ت»: «أن تكون الفضيلة للجماعة».

(٢) رواه ابن ماجه (٣٩٥٠)، كتاب: الفتن، باب: السواد الأعظم، من حديث أنس بن مالك ﷺ بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم». وإسناده ضعيف؛ فيه معان بن رفاعة السلامي، وقد تفرد به، قال ابن عدي في «الكامل» (٦/ ٣٢٨): عامة ما يرويه لا يتابع عليه.

(٣) رواه الترمذي (٢١٦٦)، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال الترمذي: حسن غريب. وفي الباب عن غير واحد من الصحابة ﷺ.

(٤) انظر: «المعلم بفوائد مسلم» للمازري (٣/ ٨٧ ـ ٨٨).

(٥) «ت»: «حكى».

ثالثُها: الفَرْقُ؛ إن[1] كانا عالمين بالعربية[2] لم يجزْ[3].

ويمكن أن يكونَ التخصيص بالسلام بالعربية مبنياً على مذهب بعض أهل الأصول.

الخامسة والأربعون بعد الثلاث مئة: السلامُ حقيقةٌ في القول اللساني، فالإشارة به من القادرِ عليه لا يتأدَّى بها المقصود؛ لوجوبِ حمل اللفظ على الحقيقة.

السادسة والأربعون بعد الثلاث مئة: كثير من الناس يبذل عند اللقاء السلامَ بألفاظٍ أُخَر: كالتصبيحِ بالعافية، والسعادة، أو ما أشبهَ ذلك[4]، وهو تركُ القيام بالسنَّة، ولكنه ليس بمكروه في نفسهِ من حيث هو هو إذا لم يُقصد به العدولُ عن السلام إلى ما هو داخلٌ في التعظيم؛ لأجل[5] مناصبِ الدنيا، و[إذا][6] لم يؤدِّ

(١) «ت»: «وإن».

(٢) في الأصل: «على العربية»، والتصويب من «ت».

(٣) انظر: «روضة الطالبين» (١٠/ ٢٣٠)، و«المجموع شرح المهذب» كلاهما للنووي (٤/ ٥٠٤). قال النووي: قلت: الصواب صحة سلامه بالعجمية إن كان المخاطب يفهمها، سواء قدر على العربية أم لا، ويجب الرد؛ لأنه يسمى تحية وسلاماً. وأما من لا يستقيم نطقه، فيسلم كيف أمكنه بالاتفاق؛ لأنه ضرورة.

(٤) «ت»: «وبالسعادة وما أشبهه».

(٥) «ت»: «إذا لم يقصد به العدول عن السلام لأجل تعظيم».

(٦) سقط من «ت».

الترك لسنة[1] السلام كثيراً.

السابعة والأربعون بعد الثلاث مئة: إذا ابتدأ بالسلام الشرعي، فأجابه بمثل هذه الألفاظ[2] التي يعتادونها، فالظاهر أنه لا يحصل به تأدِّي الواجبِ.

الثامنة والأربعون بعد الثلاث مئة: إذا حملنا الإفشاءَ على الإعلان والجهر، فلا بد أن يفعل من ذلك ما يحصُل به الإسماعُ لمن يسلِّم عليه.

التاسعة والأربعون بعد الثلاث مئة: الإطلاقُ أو[3] العموم يقتضي أن يسلَّم على الأصمِّ، وأن لا يكون الصممُ فيه مانعاً من السَّلام عليه، فذكر بعضُ الشافعية ـ رحمهم الله تعالى ـ في السلام على الأصمّ: أنه يأتي باللفظ لينبه[4] عليه، ويشير باليد ليحصل الإفهامُ، ولو لم يضمَّ الإشارةَ إلى اللفظ لم يستحقَّ الجواب، وكذا في جواب الأصم ينبغي أن يُجمعَ بين اللفظ والإشارة[5].

الخمسون بعد الثلاث مئة: ذكروا أن سلامَ[6] الأخرسِ بالإشارة معتدٌّ به، فهو إما سلامٌ في حقه، أو قائمٌ مقامَ السلام في حقه، فإن

---

(١) «ت»: «إلى ترك سنة».

(٢) أي: التصبيح بالعافية والسعادة وأضرابهما.

(٣) «ت»: «و».

(٤) «ت»: «ليتنبه».

(٥) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١٠/ ٢٢٧).

(٦) «ت»: «جواب».

كان الأول فيدخل تحت الأمر بإفشاء السلام حتى يستحبَّ له الابتداءُ بالسلام، ويجب عليه الرد[1]، وإن كان ليس بسلام، ولكنَّه قائمٌ مقامَه في حقه، فهذا يرجع إلى اعتبار المعنى دون الحملِ على اللفظ.

الحادية والخمسون بعد الثلاث مئة: الصبيُّ مُستثنى من وجوب الردِّ لعدم التكليف، وداخلٌ تحت الندب إلى الابتداء.

الثانية والخمسون بعد الثلاث مئة: النهيُ عن خواتيمِ الذهب ـ [أو تختُّمِ الذهبِ][2] مخصوصٌ بالرجال دون النساء، وقد نُقِل إجماعُهم على أنه للنساء مباح، ونُقِل ذلك عن «الاستذكار»[3]، وسيأتي الكلام في دلائلِ التخصيص ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسائل الحرير.

الثالثة والخمسون بعد الثلاث مئة: ظاهرُ النهي التحريمُ، قال القاضي ـ رحمه الله تعالى ـ: وما حُكي فيه عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزمٍ [من تختُّمِهِ بالذهب][4] فشذوذٌ، والأشبهُ أنه لم تبلغْهُ السنَّةُ، والناسُ بعدَه على خلافه مُجْمِعون.

قال: وكذلك[5] ما روي فيه عن[6] خبَّاب بدليل إلقائه له حين قال

---

(١) «ت»: «الرد عليه».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٨/ ٣٠٤).

(٤) سقط من «ت».

(٥) في المطبوع من «إكمال المعلم»: «ولذلك»، ولعله خطأ.

(٦) في الأصل: «من»، والمثبت من «ت».

له ابن مسعود: أما آن لهذا الخاتَمِ أن يُلْقَى؟ وقوله: أما إنك لن تراه عليَّ بعد هذا اليوم[1].

قال: وقد ذهب بعضُهم إلى أنَّ لُبسه للرجال بمعنى الكراهة لا لتحريمٍ[2]، ولأجل السَّرَف، كما قال في الحرير[3].

قلت: هذا يقتضي إثباتَ الخلاف في التحريم، وهو يناقضُ القولَ بالإجماع على التحريم[4].

الرابعة والخمسون بعد الثلاث مئة: استدلَّ بتحريم خاتم الذهب

---

(١) رواه البخاري (٤١٣٠)، كتاب: المغازي، باب: قدوم الأشعريين وأهل اليمن. قال الحافظ في «الفتح» (٨/ ١٠١): ولعل خباباً كان يعتقد أن النهي عن لبس الرجال خاتم الذهب للتنزيه، فنبهه ابن مسعود على تحريمه، فرجع إليه مسرعاً.

(٢) «ت»: «للتحريم».

(٣) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٦٠٤).

(٤) قال الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٣١٧) بعد أن نقل كلام القاضي عياض وابن دقيق: التوفيق بين الكلامين ممكن؛ بأن يكون القائل بكراهة التنزيه انقرض، واستقر الإجماع بعده على التحريم. وقد جاء عن جماعة من الصحابة لبس خاتم الذهب. ثم قال الحافظ: وأغرب ما ورد من ذلك ما جاء عن البراء الذي روى النهي، فأخرج ابن أبي شيبة بسند صحيح عن أبي السفر قال: رأيت على البراء خاتماً من ذهب، وعن شعبة، عن أبي إسحاق نحوه. قال الحازمي: إسناده ليس بذاك، ولو صحّ فهو منسوخ. قلت: لو ثبت النسخ عند البراء ما لبسه بعد النبي ﷺ، وقد روى حديث النهي المتفق على صحته عنه، فالجمع بين روايته وفعله؛ إما بأن يكون حمله على التنزيه، أو فهم الخصوصية له من قوله: «البس ما كساك الله ورسوله»، وهذا أولى من قول الحازمي: لعل البراء لم يبلغه النهي، انتهى.
ثم ذكر الحافظ ما يؤيد هذه الأوّليَّة.

على أنَّ الذهبَ حرامٌ على الرجال قليلَه وكثيرَه.

قال المستدِلُّ: لأن النبيَّ ﷺ نهى عن التختم بالذهب، وهو قليل.

قلت: الذي يدل عليه الحديث تحريمُ الخاتم، وفي معناه ما هو في قَدْره، وأما ما ينقص من[1] قَدْره فلا ينبغي أن يُؤخذ من الحديث؛ لأنه لا دلالةَ عليه من الحديث، وأيضاً فيمكن أن يُعتبر وصفُ كونه خاتماً[2].

---

(١) «ت»: «عن».

(٢) نقل الحافظ ابن حجر في «الفتح» جملاً كثيرة عن الإمام ابن دقيق في فقه هذا الحديث، وفرَّقه في مواضعَ كثيرةٍ من كتابه حسبما يقتضي الكلام على الأحاديث عند البخاري، إلا أن فروقاً كثيرة تظهر بين كلام ابن دقيق هنا، وبين ما ينقله الحافظ في «الفتح». وأنا أذكر فائدة تتعلق بهذا، جاءت بعد نظر في كتاب الحافظ «فتح الباري» وكتابي «شرح عمدة الأحكام» و«شرح الإلمام» للإمام ابن دقيق، فأقول: الحافظ في «الفتح» قد جعل عمدته في الاستدلالات والاستنباطات الفقهية، وفي المباحث الأصولية، وفي التعقبات والاستدراكات جملةً من المصادر، من أهمها «شرح عمدة الأحكام» و«شرح الإلمام»، والحافظ كثير النقل عنهما في الأمور الثلاثة المذكورة، فلا تكاد مسألة فقهية أو أصولية أو استدراك إلا ولكلام ابن دقيق فيها نصيب، والمراد من هذا الذي أذكره أمران:

أحدهما: أن الحافظ ابن حجر في كثير من المواضع يُغْفِلُ اسمَ المؤلف أو المرجع الذي أخذ عنه، وهذا مما يؤخذ عليه؛ إذ إن المطالع يظن أنه هذا الاستدلال أو التحرير للمسألة من كلامه، والواقع خلافه. =

الخامسة والخمسون بعد الثلاث مئة: لا يجوز لُبس الخاتم في مفاجأة الحربِ بخلافِ الحرير في هذه الحالة، وكذلك لو كان له سيفٌ عليه حليةُ ذَهَبٍ ففاجأته[1] الحربُ، فلا بأس أن يتقلَّده، فإذا انقضتِ الحربُ، قال الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: أحببتُ له نقضَه[2].

قال الروياني: وهكذا في حَمائل سيفِه وتُرسِهِ ومِنْطَقَتِهِ؛ لأنَّ كلَّ هذا جُنَّة.

قال: ولا يجوز لبس خاتم من الذهب وإن فاجأته[3] الحرب؛ لأنه لا جُنَّةَ فيه[4].

= ثانيهما: أن نقل الحافظ لكلام الأئمة ـ وابن دقيق منهم ـ نقلاً بالمعنى، فإنه يتصرف في عباراتهم وكلامهم، حتى إن المرء ـ أحياناً ـ يعسُر عليه استخراج كلام الأئمة الذين نقل عنهم الحافظ في كتبهم، لأجل هذا، والله أعلم.

وهذه المسألة والتي قبلها مما نقله الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٣١٧ ـ ٣١٨) إلا أنه جعل قول ابن دقيق هنا: «وأيضاً فيمكن أن يعتبر وصف كونه خاتماً» ملحقاً بقوله في الفائدة السابقة: «وهو يناقض القول بالإجماع على التحريم».

إلا أن الحافظ ذكر: «ولا بد من اعتبار وصف كونه خاتماً»، فتأمل ذلك.

(١) في الأصل: «ففاجأه»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «الأم» للإمام الشافعي (١/ ٢٢١).

(٣) في الأصل: «فاجأه»، والمثبت من «ت».

(٤) انظر: «بحر المذهب» للروياني (٣/ ٢٠٦)

السادسة والخمسون بعد الثلاث مئة: إذا حرُم الخاتم من الذهب فما فوقَه في[1] المقدار كالدُمْلُج والمِعْضَدَةُ أولى بالتحريم، وقد عُرف أن ما هو في معنى الأصل نذكُره في فوائد الحديث؛ لأنه بمثابة لوازم دلالة اللفظ.

السابعة والخمسون بعد الثلاث مئة: هكذا في هذه الرواية التي أوردناها في الأصل: «وعن شُرْبٍ بالفِضة»، وهو يحتمل أن تكون «الباء» فيه للاستعانةِ وما يستعمل في الآلة؛ كنجرتُ بالقَدُّوم، ويحتمل أن تكون للمصاحَبة، وعلى المعنى الأول[2]: الأظهر تناولُه لإناء الفضة، وعلى الثاني: يدل على ما هو أعمُّ من ذلك، فإنَّ[3] الشُّربَ بها أعمُّ من الشربَ فيها[4] وهي إناء.

الثامنة والخمسون بعد الثلاث مئة: الأقربُ حملُ قولِهِ في هذه الرواية «شربٍ بالفضة» على إناءِ الفضَّة؛ لأنَّ ذلك قد ورد مفسَّراً عند البخاري في رواية آدمَ، عن شعبةَ، عن أشعثَ بن سُلَيْمٍ قال: سمعت معاويةَ بن سُوَيْد[5] قال: سمعت البراءَ بن عَازِبٍ: نهانا النبيُّ ﷺ عن خاتمِ الذهب، أو قال: حَلْقة الذهب، وعن الحريرِ والإستبرقِ،

---

(١) «ت»: «من».

(٢) «ت»: «معنى الآلة»، وهما بمعنى.

(٣) «ت»: «وإن».

(٤) «ت»: «بها» وهو خطأ.

(٥) «ت»: زيادة «بن مقرّن».

والدِّيباجِ، والقَسِّيِّ، وآنيةِ الفضة[1].

والحديث[2] راجعٌ إلى أشعث بن سليم، والاختلافُ اختلافٌ في ألفاظ حديثٍ واحد من جهة الرواة، هذا غالبُ الظن، والله أعلم.

التاسعة والخمسون بعد الثلاث مئة: في هذ الحديث النهيُ عن آنية الفضة على ما أوردناه[3] من رواية البخاري، وعلى ما حملناه عليه من هذا الحديث على الظاهر، وقد زاد عياضٌ ـ رحمه الله ـ: وأجمعَ العلماءُ على أن الأكلَ والشربَ في آنية الذهب والفضة لا يحلُّ.

قال: وما رُوي عن بعض السلف في[4] إجازة ذلك فشاذٌّ، والظن به أنه لم تبلغه السنَّةُ في ذلك[5].

قلت: قد حكى العراقيون من أصحاب الشافعي ـ رحمة الله عليهم ـ قولاً: أنَّ استعمالَها مكروهٌ غيرُ محرم، وقيل: لم تعرفِ[6] المراوِزَةُ ذلك، ونقلوا نصَّاً عـن الشافعي ـ ﷺ ـ فـي نفي التحريم [قولاً][7]

---

(١) تقدم تخريجه عند البخاري برقم (٥٥٢٥).

(٢) في الأصل: «هو»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «أفردناه»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «من».

(٥) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٢).

(٦) في الأصل: «تعرض»، والمثبت من «ت».

(٧) زيادة من «ت».

مجملاً، ثم أوَّلوه وحملوه على أن المشروبَ في نفسه غيرُ محرم[1].

[والحديثُ الصحيح في التوعد عليه بالنار يُوجب الجزمَ بالتحريم، ويُبطل القول بالكراهة][2].

الستون بعد الثلاث مئة: الظاهريَّةُ على أصلهم في تخصيص الحكم بالمنصوص عليه من غير نظرٍ إلى المعنى، وأما القائسون فمنهم من خَصَّ الحكم بالنقدَيْن من غير رعاية معنى، وزعم أن اختصاصَ التحريم بهما كاختصاص أحكامٍ بهما من القِراض والنقد[3]

---

(١) قال الإمام النووي في «المجموع في شرح المهذب» (١/ ٣١٠): استعمال الإناء من ذهب أو فضة حرام على المذهب الصحيح المشهور، وبه قطع الجمهور. وحكى المصنف، وآخرون من العراقيين، والقاضي حسين، وصاحباه المتولي والبغوي قولاً قديماً: أنه يكره كراهة تنزيه ولا يحرم، وأنكر أكثر الخراسانيين هذا القول، وتأوله بعضهم على أنه أراد أن المشروب في نفسه ليس حراماً. وذكر صاحب «التقريب» أن سياق كلام الشافعي في «القديم» يدل على أنه أراد عين الذهب والفضة الذي اتخذ منه الإناء ليست محرمة، ولهذا لم يحرم الحلي على المرأة، ومن أثبت القديم فهو معترف بضعفه في النقل والدليل، ويكفي في ضعفه منابذته للأحاديث الصحيحة. وقولهم في تعليله: إنما نهى عنه للسرف والخيلاء، وهذا لا يوجب التحريم، ليس بصحيح، بل هو موجب للتحريم، وكم من دليل على تحريم الخيلاء، قال القاضي أبو الطيب: هذا الذي ذكروه للقديم موجب للتحريم، كما أوجب تحريم الحرير، والمعنى فيهما واحد، انتهى.

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «من ربا النقد والقراض».

وغيرهما، ومنهم من لم يُخصِّصْ، بل نظر إلى العِلَّة، ثم اختلفوا فيها؛ قيل[1]: هي السَّرَف والخُيَلاء والتزيي بزِيِّ الأعاجم، وقيل: لأنها قِيَمُ المُتْلَفات، فإذا اتُّخِذت أوانيَ قلَّتْ من أيدي الناس.

الحادية والستون بعد الثلاث مئة: التشوُّف إلى المعنى وعدمُ الوقوف على مجردِ الاسم لا بأسَ به على طريقة القياسيين، وقد استنبطوا المعنى في الأشياء المنصوصِ عليها في الربا، ومسلكُ المعنى فيه أضيقُ مما نحن فيه، ولهذا توقَّف بعضُ الناس في إلحاق غير الستة المنصوص عليها بها؛ لا لأجل الوقوف على الظاهر، بل لأمرٍ يرجع إلى العللِ المستنبطةِ، وعدمِ ظهور شيء منها عندَه، أو ما يدلُّ على اعتباره.

قال إمام الحرمين: والذي أراه أن معنى الخُيَلاء لا بد من اعتباره، فإنه مما يَبْتَدِرُ[2] إلى الفهم، فإذا أمكن اعتبارُ المعنى، فحسْمُه مع القول بالمعاني بعيدٌ[3].

قلت: إذا ظهرَ المعنى فهو المناسب للقياس، كما قال، لكنَّ تعيينَ معنى الخيلاء للاعتبار، شرطه أن يتعيَّن مناسباً، أو يرجَّح على ما يزاحمُه، ومعنى السَّرف هاهنا أيضاً مناسبٌ، فإن لم يُردَّا معاً إلى وجه واحد، وإلا فلا بدَّ من الترجيح.

الثانية والستون بعد الثلاث مئة: يُعترَض على التعليل بالسَّرَفِ

---

(١) «ت»: «فقيل».

(٢) «ت»: «يتبادر».

(٣) انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (١/ ٣٢١ ـ ٣٢٢).

بالنقض بالأواني من الجوهر والياقوت التي فيها الثمنُ الكثير، الذي ربما زاد على ماليَّة مثلهما من الذهب والفضة.

الثالثة والستون بعد الثلاث مئة: ويُعترضُ على التعليل بالخيلاء بالاتفاق على أنَّ مَنِ استعمل إناء الذهب والفضة بحيث لا يطَّلعُ عليه إلا الله تعالى، فقد ارتكب المعصيةَ، ولا خيلاءَ لعدم اطلاع الناس عليها، وعدمِ انكسار قلوب الفقراء بسبب رؤيتهم لها.

فإن قيل: الاعتراض على هذا من وجهين:

أحدهما: أنَّ هذا إلزام للعكس في العلل الشرعية، وهو غير لازم.

الثاني: أنْ نقيم النهي للخيلاء مقامها[1]، وحينئذٍ لا يكون الحكم ثابتاً بدون العلة، وصار ذلك كآلات الملاهي، وإثباتُها[2] على صورة يتهيأ لها[3] الاستعمالُ فإنه ممنوع، وإن لم يستعمل.

قلنا: الذي يُعلِّل بالخيلاء يدَّعي كونَها علةً مفردة لجنس الحكم، والذي يدل على ذلك أنهم بَنَوْا مسألةَ الذهب المغشَّى بغيره كنحاسٍ أو رصاص مثلاً على العلتين، وحُكم بالجواز على علة الخيلاء، فاستدلوا بانتفائها على انتفاء الحكم، ولا يصح ذلك[4] إلا على اعتقاد

(١) «ت»: «أنا نقيم التهيؤ للتزيّن والخيلاء مقامها».

(٢) «ت»: «وتهيئتها».

(٣) «ت»: «بها».

(٤) «ت»: «ولا تصح الدلالة».

انفرادها بالعلية، والعلةُ إذا كانت مفردة في الحكم لزمَها العكسُ، فلا يثبت الحكم بدونها.

وأما الثاني: وهو إقامةُ التهيُّؤ[1] للخيلاء مقامَ حقيقته، فهو حكمٌ تقديري على خلاف الأصل، ومن هاهنا يترجَّح التعليلُ بالسَّرف على التعليل بالخيلاء، إذ لا آنيةَ من ذهب وفضة إلا وتحريم الاستعمال موجودٌ فيها، والعلة فيها ـ وهي[2] السرف ـ موجودة، وليس كذلك في التعليل بالخُيلاء؛ لأن بعض أواني الذهب والفضة محرَّمُ الاستعمال، والعلةُ مفقودةٌ وهي الخيلاء.

الرابعة والستون بعد الثلاث مئة: النهيُ عامٌّ في الإناء الصغير والكبير من الذهب والفضة، فيُعَمَّم[3] الحكمُ فيهما.

الخامسة والستون بعد الثلاث مئة: هو عامٌّ بالنسبة إلى الرجال والنساء، فيعمُّ التحريمُ كلَّ واحد من الصنفين، واتَّفق عليه أربابُ المذاهب المشهورة.

السادسة والستون بعد الثلاث مئة: لسائل أن يسألَ فيقولَ: قد رويتم في الذهب والحرير عن الرسول ﷺ «وهو حِلٌّ لإناثهم»[4]،

---

(١) في الأصل: «النهي»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «التي هي».

(٣) «ت»: «فيعمُّ».

(٤) رواه النسائي (٥١٤٨)، كتاب: الزينة، باب: تحريم الذهب على الرجال، والترمذي (١٧٢٠)، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في الحرير والذهب، =

وهذا النص خاصٌّ بالنساء، فهلا خُصَّ به [هذا][1] العمومُ في النهي عن الأكل والشرب، فإن الخاصَّ مقدَّمٌ على العام؟

فنقول: هذا من قبيل[2] إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيانِ، وقد اختَلف فيه الناس، فنُقل عن قوم من القدرية: أنه مجمَلٌ، وهو مردودٌ؛ لأنَّ عرف الاستعمال كالوضع، ولهذا قُسِّمت الأسماء إلى عرفية ووضعية، وعرف الاستعمال يصرِفُ اللفظَ عن الإجمال، فمن قال: حرَّمْتُ الطعام، فُهِم منه في العرف أكلُه، أو حرَّمْتُ الثوبَ، فُهِمَ لُبْسه، ولا يُفهم منه النظرُ إليه، ولا مسُّه، وكذلك حرَّمْتُ المرأة، يُصرف إلى الاستمتاع، ورأيتُ في تصرف بعض الفقهاء استعمالَه في العموم؛ أعني: في الأفعال المنسوبة إلى العين، فإذا ثبت هذا فنقول: مَنْ صَرَفَ اللفظ في[3] التحريم والتحليل إلى المقصود من منافع العين عادةً، فتحريم الحرير منصرِفٌ إلى اللُّبس، وأما تحريمُ الذهب فلا يبعدُ أنْ ينصرفَ إلى التحلِّي به؛ لأنه المعتادُ، وأما اتخاذُ الأواني منه فقليلٌ نادرٌ، وإذا كان كذلك فتحليلُ الذهب للنساء منصرفٌ[4] على هذا التقدير

= وقال: حسن صحيح، وغيرهما من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ. وانظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (١/ ٥٢).

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «قِبَل».

(٣) «ت»: «و».

(٤) «ت»: «ينصرف».

إلى التحلِّي بالمعتاد[1]، ولا يتناول الشربَ والأكلَ في أوانيهما، فيبقى النصُّ الدال على تحريمهما في أوانيهما غيرَ معارض، وأما إذا حُمل على العموم إمَّا بالنسبة إلى منافع العين، وإما ما على هو أعمُّ من التحلِّي، وإن لم يستغرق منافع العين، فحينئذ يكون هذا من قبيل تعارضِ العمومَيْن من وجه دون وجه.

بيانُه: أن النهيَ عن الشرب [بالذهب و][2] الفضة خاصٌّ بالنسبة إلى هذا الانتفاع المعيَّن، عامٌّ بالنسبة إلى الرجال والنساء، وإباحةُ الذهب للنساء خاصٌّ بالنسبة إليهن، عامٌّ بالنسبة إلى هذا الانتفاع المعين، وإذا كانَ كلٌّ واحد منهما بالنسبة إلى الآخر عاماً من وجه خاصاً من وجه، فلابدَّ من الترجيح، فيمكن أن يقال فيه: الترجيحُ لعموم النهي بالنسبة إلى الرجال والنساء لوجهين:

أحدهما: أن هذا الحكم قد عُلِّل بعلة تَعُمُّ الفريقين، وتوجب التحريم على النوعين، وهو قوله ﷺ: «لا تشربُوا في آنيةِ الفضةِ والذهبِ[3]، ولا تأكلوا في صِحافِها؛ فإنَّها لَهُم في الدُّنيا، ولكُم في الآخرةِ»[4]، فانحصارُها للكفار في الدنيا يقتضي أن لا تكونَ لمقابلهم

---

(١) «ت»: «المعتاد».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «الذهب والفضة».

(٤) رواه البخاري (٥١١٠)، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض، ومسلم (٢٠٦٧)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء =

في الدنيا، وهم المسلمون، لا للرجال فقط؛ لأنه لو أبيحَ للنساء لما انحصرت للكفار في الدنيا.

وأيضاً فإن هذا التعليل إنما هو للتزهيد فيها في الدُّنيا، والترغيب لنا فيها في الآخرة، وسائر المؤمنين مطلوبون بترجيحِ أمر الآخرة على الدنيا، ولا أثرَ في هذا المعنى للأنوثة والذكورة حتى يقال بالتخصيص، فظهرَ أن هذا الحكمَ معللٌ بعلةٍ دلَّ اللفظ عليها يقتضي الاستواءَ في الحكم بين الرجال والنساء.

وأما تحليلُ الذَّهب للنساء فلم يُعلَّل بعلة لفظية تقتضي عمومَ أنواع الانتفاع، وما عُلِّل لفظاً راجحٌ على ما لم يُعلَّل لفظاً، بل ربما نقول: إن المقصودَ الأظهرَ من التحليل للنساء معنى الزينة، وذلك لا يقتضي جميعَ أنواع الانتفاع حتى ينتهيَ إلى السرفِ والتبخترِ[1] والتكبرِ.

والثاني: الترجيحُ بالنصوص الشرعية الدالة على ذمِّ السَّرف؛ ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[الأنعام: ١٤١]، و﴿وَأَنَّ ٱلْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾[غافر: ٤٣]، و﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ﴾[الفرقان: ٦٧]، وهذه المفسدة لا تختص بالرجال دونَ النساء، بل هما شَرْعٌ في ذلك.

= الذهب والفضة، من حديث حذيفة ﷺ، وسيأتي تخريجه مفصلاً في الحديث الثاني من هذا الباب.

(١) «ت»: «والتجبُّر».

السابعة والستون بعد الثلاث مئة: المرجَّح عند المالكية منعُ التضبيب[1]، قال مالك ـ رحمه الله تعالى ـ: لا يعجبني أن يُشْرب فيه، ولا أن يُنظر فيها[2]؛ يعني: المرآة، وللشافعية ـ رحمهم الله تعالى ـ طرق؛ أشهرُها إذا اجتمعَ الصِغَرُ والحاجةُ حَلَّ الاستعمال[3]، [وإن كبُرتِ الضَّبةُ ولا حاجةَ حرُمَ][4]، وإن صغُرت الضَّبة ولا حاجةَ، أو كبُرت ومسَّت الحاجة، فوجهان.

ومنهم من قال: إن كانت الضَّبة تلقى فمَ الشارب لم يجزْ، وإن صغُرت وتحقَّقت الحاجة[5][6].

وحكي [وجه][7] في تحريمِ استعمال المُضَبَّب كيف ما فُرِض الأمرُ تخريجاً[8] على اعتبار عين التِّبر، وهي موجودة[9].

---

(1) الضبـة: من حديدٍ أو صُفرٍ أو نحوه، يُشْعَبُ بها الإناء، وضبَّبْتُه: عملتُ له ضبـةً. انظر: «المصباح المنير» للفيومي، (مادة: ضبب)، (ص: ١٣٥).

(2) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦١)، و«التاج والإكليل» لابن المواق (١/ ١٢٩).

(3) «ت»: «الاستمتاع».

(4) سقط من «ت».

(5) «ت»: زيادة «إليها».

(6) انظر: «الوسيط» للغزالي (١/ ٢٤٢).

(7) زيادة من «ت».

(8) «ت»: «ترجيحاً».

(9) انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (١/ ٣٢٠).

والذي يتعلق بهذا الحديث أن روايةَ من روى: «إناء الفضة» لا تتناول المضبَّب، ومن روى: «عن شُرْبٍ بالفضة» فلا يبعد أن تتناول من الضَّبة ما يلقى فمَ الشارب، وإن جعلنا الباء للاستعانة، ففي تناولِها نظرٌ، والله أعلم.

الثامنة والستون بعد الثلاث مئة: إذا شرب وفي فمه[1] دنانير، [أو][2] طرح الدنانير في الكوز [وشرب منه][3]، أو شرب من يده وفي إصبعه خاتَمٌ، قال بعضُ مصنِّفي الشافعية: لم يُكْرَه، ولم يحرُمْ؛ لأنَّ العادة ما جرت بذلك، ولا يُعَدُّ مثلُ هذه الأشياء من الزينة[4].

قلت: لا يبعد أن يُلتَفتَ في هذا إلى لفظ الرواية التي ذكرناها، وهي: «وعن شرب[5] بالفضة» إذا جعلتِ الباءُ للمصاحبةِ في الشرب، وهي في بعض هذه الصور أظهرُ من بعضٍ، وأما مسألة الخاتم فبعيدٌ جداً، ودونَها مسألةُ الشرب وفي الفم الفضة، وهو بعيدٌ أيضاً، وأقربُها وضعها في إناء الشرب، والأظهرُ الإباحةُ كما ذكرنا، لا سيما على ما اخترناه من حمل هذه الرواية على الرواية الأخرى، وهي: «إناءِ

---

(١) «ت»: «يده».

(٢) سقط من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (١/ ٤٦).

(٥) في الأصل: «الشرب»، والمثبت من «ت».

الفضَّة»، فإنَّ هذا لا يسمَّى إناءً.

وإنما استقربتُ[1] مسألة الشرب على الفضة الموضوعة في الإناء؛ لأنه قد يُقصد هذا المعنى في الاستعمال، وربما يُدَّعى فيه منفعةٌ بالنسبة إلى الذهب، وعلى كلِّ تقدير ففيه إحداثُ سرور في نفس فاعله، فيقرِّبُه من الاستعمال المنتَفَعِ به، ومن لا يقف مع ظاهر اللفظ ويعتبر وجوهَ [الاستعمال][2]، فليس يبعد منه أن يقول: هو استعمال الفضة لما يتعلق به من الغرض.

والمذكور عن نَقْلِ المُزَنيِّ، عن الشافعي ـ رضي الله عنهما ـ: وأكره المضبَّب بالفضة؛ لئلاً يكون شارباً [و][3] على فمه فضة[4].

التاسعة والستون بعد الثلاث مئة: اتَّخذ آنيةً من ذهب أو فِضَّة، وموَّهها بنحاسٍ أو برصاصٍ: ففيه خلاف.

ووجه المنع: بأنَّ[5] الإسرافَ موجودٌ لوجود الفضة[6].

---

(١) في الأصل: «استقرئت»، والمثبت من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) سقط من «ت».

(٤) انظر: «مختصر المزني» (ص: ١)، و«المجموع شرح المهذب» للنووي (١/ ٣٠٢). قال: وللأصحاب في المسألة أربعة أوجه. ثم قال: وأصح هذه الأوجه وهو الأشهر عند العراقيين، وقطع به كثيرون منهم أو أكثرهم وصححه الباقون منهم: أنه إن كان قليلاً للحاجة لم يكره.

(٥) «ت»: «أن».

(٦) في الأصل: «أو الفضة موجودة» بدلَ «لوجود الفضة» المثبتة من «ت».

ووجه الجواز: بأن[1] ذلك السَّرف لا يظهر للناس حتى يُخشى منه فتنةُ الفقراء، ولا يحصُل به إظهارُ التكبرِ.

قلت: هذا رجوعٌ إلى اعتبار العلَّتين المستنبطتَيْن في السرف أو الخيلاء، والتحريمُ ورد على آنية الفضةِ، وهذا إناء فضةٍ، ولا يخرج عن الإناء اسمُه بتمويهه بغير جوهره، هذا من حيث اللفظُ، وأما من حيث المعنى وهو اعتبار السرفِ، فقد قدَّمنا ما يقال في ترجيحه.

السبعون بعد الثلاث مئة: اتَّخذ آنيةً من حديد أو نحاس وموَّهها بذهب أو فضة: ففيه الخلافُ المتقدِّم، وعُلِّل التحليلُ: بأن الإسراف لم يوجَد، والتحريم: بأن خوفَ الفتنة موجودٌ؛ يعني: لإظهار السَّرف والتزيُّنِ للناس.

قلت: هذا عكسُ المسألةِ الأولى، واعتبارُ اللفظ يقتضي أن لا تحرم؛ لأنها[2] لا تسمى آنيةَ فضة، وإنما هي[3] آنيةُ نحاس أو رصاص، وكما لا يزول اسم الإناء بتمويهه بغير جوهره كما قدمنا في المسألة الأولى، فكذلك لا يحدث له اسمٌ آخر بتمويهه بغير جوهره، وإذا لم يحدث له اسم آخر فلا[4] يتناوله اللفظُ، والمعنى أيضاً، وهو

---

(١) «ت»: «أن».

(٢) «ت»: «ألا يحرم لأنه».

(٣) «ت»: «هو».

(٤) «ت»: «لا».

السرف، معدومٌ، وأما الخيلاءُ التي بنى عليها[1] التحريم فقد تقدم ما فيها[2].

الحادية والسبعون بعد الثلاث مئة: سترَ إناءَ نحاسٍ بذهب أو فضة من غير ممازجةٍ بالإذابة[3]؛ أما اعتبارُ لفظِ الإناء من الفضة أو الذهب: فقد يخرجُ هذا عنه، فإنه لا يسمَّى إناءَ فضة أو ذهب عند الإطلاق.

أما اعتبار التعليل بالخيلاء: فمنتفٍ لاستتاره.

الثانية والسبعون بعد الثلاث مئة: هذا التنكيرُ في قوله: «عن شربٍ بالفضة» يتناول يسيرَ الشربِ وكثيرَه، ويمنع من ترتيب الحكم على كمال الشرب المقصودِ[4].

الثالثة والسبعون بعد الثلاث مئة: أخذَ مقداراً من الذهبِ أو الفضةِ، ومقداراً مثلَه من غيرهما، كالنحاسِ والرصاصِ، ومزجَهما بحيث تنشأ عنهما صفةٌ أخرى من غير ظهور أحدهما على الآخر؛ فمن قال بجوازِ الإناء من الذهبِ إذا غُشِّي بغيره لانتفاء الخُيلاء، فيجيءُ على قوله جوازُ هذا؛ لأنَّا فرضنا أنه لم يظهرِ الذهبُ عليه، بل ربَّما يقال: إنّه

---

(١) «ت»: «الذي بنى عليه».

(٢) «ت»: «فيه».

(٣) «ت»: «مزج إناء نحاسٍ بذهب أو فضة مستتراً».

(٤) «ت»: «المطلوب».

هاهنا أولى؛ لعدم انطلاق اسم الإناء حقيقةً على بعضه، فإذاً ليس هو إناءَ ذهبٍ حقيقةً، بل بعضَ إناء، [فلا يبعد في هذه المسألة وفي التي تقدمت من تغشية إناء نحاس بذهب أو فضة مستتراً أن يمنع ويستند فيه إلى التنكير في «شرب بالفضة»][1].

الرابعة والسبعون بعد الثلاث مئة: الظاهريةُ على أصلهم في الوقوفِ على المنصوص، فلا يُعَدُّون الحكمَ إلى غير الشرب والأكل، وغيرهم عَدَّاه إلى وجوه الاستعمال؛ كالوضوءِ بآنيتهما، واستعمالِ ماء الورد والبخورِ من الآنية المذكورة.

وادَّعى بعضُ المُعَدِّين إلى غير المنصوص عليه: أن النهي عن الشرب للتنبيه على سائر المنافع، فإنَّ ما سوى منفعةِ الشرب دونَ منفعةِ الشرب، وقلما يُـتَّخذ لأجلها إناءُ الذهب والفضة، فإذا حرُم الشرب منها، فسائر وجوهِ الانتفاعِ أولى بالتحريم.

الخامسة والسبعون بعد الثلاث مئة: إذا صَبَّ من إناء الفضة أو الذهب، وشَرِبَ من غير أن يلاقيَ فَمُه الإناءَ؛ من اعتبرَ معنى الاستعمال فلا تردُّد في امتناعه على مذهبه؛ لأنه مستعملٌ لإناء الذهب والفضة.

ومن اعتبرَ اللفظَ؛ فأما في لفظ هذه الرواية، وهو قولُه: «وعن شربٍ بالفضة» فظاهرٌ أيضاً تحريمُهُ، إذا حملنا الباء على باء الاستعانة

---

(١) زيادة من «ت».

والآلة؛ لأنه قد شرب بها.

وأما على روايةِ من روى: «عن آنيةِ الفضة»، فمن ذهبَ في مثل هذا إلى العموم في المقتضى؛ لأنّه أقربُ إلى الحقيقة، دخلَ تحته أيضاً هذا النوع، بل سائرُ وجوه الانتفاع.

السادسة والسبعون بعد الثلاث مئة: قد تقدَّم تفسيرُ المياثر، وحكينا الأقوالَ في معناها، وتلك الأقوالُ يرجع بعضها إلى النهيِ عن الحرير، كمن فسَّرها بأغشية السُّروج من الحرير، ومن فسَّرها بسروج من الديباج، وبعضها يرجع إلى ما هو أعمُّ، كما جاء: «المياثر الحمرِ»[1]، وبعضُها إلى جلودِ السباع، والأقربُ أنها تدل على ما هو أعمُّ من الحرير؛ لأن في حديث آخر: «مَياثر الأُرْجُوان»[2]، وذلك يدلُّ على إطلاق اللفظ على ما هو من الأُرجوان، [وأما تخصيصها؛ فقد][3] اختلفتِ الروايةُ [في المياثر][4]؛ ففي الراوية التي قدمناها الإطلاقُ أو العموم، وفي روايةٍ عن أشعثَ عند البخاري بهذا الإسناد

---

(١) رواه البخاري (٥٥٠٠)، كتاب: اللباس، باب: لبس القسي، من حديث البراء ﷺ قال: نهانا النبي ﷺ عن المياثر الحمر، والقسي.

(٢) رواه أبو داود (٤٠٥٠)، كتاب: اللباس، باب: من كرهه، والنسائي (٥١٨٤)، كتاب: الزينة، باب: حديث عبيدة، من حديث علي ﷺ أنه قال: نهى عن مياثر الأرجوان. وإسناده صحيحٌ كما قال الحافظ في «الفتح» (١٠/ ٣٠٧).

(٣) زيادة من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

بعينه: «ومَيَاثر الحُمُر»[1]، وأما تخصيصُها بالحرير، أو [به و][2] بالأُرجوان، فيُحتمل أن يكون لعادةٍ جرتْ فيهما في ذلك الوقت، فانصرف النهيُ إليهما، وتكونُ الألف واللام للعهد، والله أعلم.

السابعة والسبعون بعد الثلاث مئة: فإنْ كان المرادُ بها مياثرَ[3] الحرير، فالتحريمُ في ذلك ظاهر؛ لما سيأتي عن النهي عن لُبس الحرير، وإن كان من الأرجوان، أو من الأحمر الذي هو أعمٌّ من الحرير، فيجب على المذاهبِ المشهورة عن العلماء أن يكونَ النهيُ على الكراهة [فيما عدا الحرير][4]؛ لاعتقادهم الحلَّ فيها.

الثامنة والسبعون بعد الثلاث مئة: إذا حُملت على جلودِ السِّباع كما وردَ في [بعض][5] تفسير هذه اللفظة[6]، فلا تعلَّقَ له بعلةِ تحريمِ لُبس الحرير، وقد يتعلق بعلة النجاسة، فيُستدل به على أن الذَّكاةَ لا تَعمَلُ في جلود ما لا يُؤكل لحمُه، وتبقى على نجاستها[7].

وقد استدل بالنهي عن افتراش جلود النُّمور ونحوِها[8] على هذه

---

(١) تقدم تخريجه قريباً، إلا أنه قال: «عن المياثر الحمر».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) في الأصل: «المياثر»، والمثبت من «ت».

(٤) سقط من «ت».

(٥) زيادة من «ت».

(٦) انظر: «صحيح البخاري» (٥/ ٢١٩٥).

(٧) «ت»: «نجاسته».

(٨) «ت»: «ونحوه».

المسألة، فعلى هذا يدخلُ النهيُ عن المياثر إذا فُسِّرت بهذا[1] التفسير في هذا الباب، ويُستدل به عليه على النحو الذي حكيناه، إلا أنه استدلالٌ على تقديرِ تفسيرِ المياثر بهذا التفسير في هذا الحديث[2]، وقد ذكرنا أن الأقربَ تفسيرُها بما هو أعمُّ من هذا.

التاسعة والسبعون بعد الثلاث مئة: فإن صحَّ هذا الاستدلالُ على نجاسة جلدِ ما لا يؤكل لحمُه، وجعلَ ذلك علة النهي، فيتعدَّى منه إلى مسألةِ استعمالِ الثوب النجسِ لغير الصلاةِ.

الثمانون بعد الثلاث مئة: النهيُ عن المياثر إذا حملناه على الحريرِ يدل على تحريم ما ظاهرُه محرَّمُ اللُّبسِ إن[3] كان بِطَانتُه وحَشْوُه من غيره، وأنه لا يجعلُ اختلاطَه به على هذا الوجه كاختلاطِ الحرير بغيره نسجاً، فإن مياثرَ السروج لابد فيها من الحشو، وأنْ تتصلَ بما ليس بحرير غالباً، ولو فرضناه ليس كذلك نادراً، لكان لفظُ المياثر يدخلُ تحتَه هذه[4] الصورة؛ أعني: ما إذا كانت الظهارة من حرير، والحشوُ والبطانة من غيره، فيدخلُ تحت النهي، فيحصل ما ذكرناه من الاستدلال.

---

(١) «ت»: «هذا».

(٢) «ت»: «على تقدير تفسير المياثر بجلود السباع».

(٣) «ت»: «وإن».

(٤) «ت»: «وهذه».

الحادية والثمانون بعد الثلاث مئة: ظاهرُ النهي عن لبس الحرير التحريمُ، وقول الشافعي ـ ﷺ ـ: وأكره لُبسَ الديباج[1]، محمولٌ على أن المراد بالكراهة التحريمُ، والمتقدِّمون يطلقون مثلَ هذا [اللفظِ][2] ويريدون التحريم.

الثانية والثمانون بعد الثلاث مئة: هذا التحريم متعلق بالرجال، وهو كالمتَّفق عليه؛ لكثرته وشهرته، وعن «الاستذكار»: أنه لا خلافَ: أن ما كان سَداه ولُحْمتُه حريراً أنه لا يجوز للرجال لباسُه[3].

وقد تقدم حكايةُ كلامِ القاضي في مسألة الخاتم[4].

الثالثة والثمانون بعد الثلاث مئة: المشهورُ المستفيضُ قولاً وفعلاً: لباسُ النساءِ الحريرَ، وفيه خلافٌ[5] قديم، فقد ثبتَ عن ابن الزُّبير ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: «ألا لا تُلبِسُوا نساءكم الحريرَ»،

---

(١) الذي وجدته في «الأم» (١/ ٢٢١) قول الإمام الشافعي رحمه الله: ولو توقَّى المحارب أن يلبس ديباجاً أو قزاً ظاهراً كان أحب إليَّ، وإن لبسه ليحصنه، فلا بأس به إن شاء الله تعالى؛ لأنه قد يرخص له في الحرب، فيما يحظر عليه في غيره.

(٢) زيادة من «ت».

(٣) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٨/ ٣١٨).

(٤) في المسألة الثالثةِ والخمسين بعد الثلاث مئة.

(٥) «ت»: «قول».

أخرجه مسلم[1].

وروى النسائي من حديث يوسفَ بنِ مَاهِك: أن امرأةً سألتِ ابنَ عمرَ - رضي الله عنهما - عن الحرير فقال لها ابن عمر: مَنْ لَبِسَهُ في الدُّنيا لم يلبَسْه في الآخرة[2].

وروى النسائيُّ أيضاً من حديثِ عمرو بنِ الحارثِ: أن أبا عُشانة المَعَافِريَّ[3] حدَّثه: أنه سمع عقبةَ بنَ عامر يخبر: أن رسول الله ﷺ كان يمنعُ أهلَه الحليةَ والحريرَ، ويقول: إنْ كنتُمْ تُحبونَ حِلْيَةَ الجنةِ وحريرَها فلا تلبسوها[4] في الدُّنيا[5].

وللجواز دلائلُ منها: ما ثبتَ في الصحيح من حديثِ زيدِ بن وهبٍ، عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: كَساه رسولُ الله ﷺ حُلَّةً سُيَرَاءَ، فخرجْتُ فيها، فرأيتُ الغضبَ في وجهِهِ،

---

(1) رواه مسلم (٢٠٦٩)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(2) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (٩٥٩٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤/ ٢٥١).

(3) في الأصل: «أنَّ أبا عشانة بن عامر»، وقد سقط من «ت» و«ب» قوله: «بن عامر»، ولعل المراد: «المعافري» كما أثبت من مراجع التخريج؛ لأن أبا عشانة اسمه: حي بن يومن، كما أفاده ابن حبان في «صحيحه».

(4) في الأصل: «تلبسوه»، والمثبت من «ت» و«ب».

(5) رواه النسائي (٥١٣٦)، كتاب: الزينة، باب: الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب، والإمام أحمد في «المسند» (٤/ ١٤٥)، وابن حبان في «صحيحه» (٥٤٨٦)، والحاكم في «المستدرك» (٧٤٠٣).

قال: فشقَقْتُها بين نسائي. وهو متَّفقٌ عليه، واللفظ لمسلم[1].

وعن أبي صالح الحنفيِّ، عن علي: أن أُكَيْدِرَ دُومةَ أهدى إلى النبيِّ ﷺ ثوبَ حريرٍ، فأعطاه علياً - رضي الله عنه - فقال: شقَقْتُه خُمُراً بين الفواطِمِ، وفي رواية: بين النسوة، أخرجه مسلم[2].

واشتهر في هذا الاستدلال بما[3] جاء في الذهب والحرير من تحريمه على الرجال، وحلِّه للنساء.

ومنه: ما روى سعيدُ بنُ أبي هند، عن أبي موسى الأشعري: أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ اللهَ أحلَّ لإناثِ أمتي الحريرَ والذهبَ، وحرَّمَهُ على ذكورِها»، أخرجه النسائي[4]، واعتمده ابنُ حزم، قال: وهو أثرٌ صحيحٌ؛ لأنَّ سعيدَ بن أبي هندٍ ثقةٌ مشهورٌ، روى عنه نافعٌ، وموسى ابن مَيْسَرة[5].

والذي ذكره من توثيق سعيدٍ صحيحٌ، ولكن لا يكفي ذلك في الحكم بالصحة، بل لابد من شرط آخر، وهو الاتصالُ وعدمُ الانقطاع، ولم يضع ابنُ حزم نظرَه عليه، ولا وجَّه - والله أعلم - فِكْرَه

---

(١) رواه البخاري (٢٤٧٢)، كتاب: الهبة وفضلها، باب: هدية ما يكره لبسه، ومسلم (٢٠٧١)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(٢) رواه مسلم (٢٠٧١)، (٣/ ١٦٤٥)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(٣) «ت»: «ما».

(٤) وتقدم تخريجه قريباً.

(٥) انظر: «المحلى» لابن حزم (١٠/ ٨٦).

إليه[1]، وكان يلزمُه ذلك قبلَ الحكم بصحته.

وقد ذكرَ أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى الأندلسي الداني في كتاب «الإيماء» عن الدَّارقطني: أن سعيدَ بن أبي هند لم يسمعْ عن[2] أبي موسى شيئاً[3]، فعلى هذا يفوت شرطُ الاتصال.

واشتُهر أيضاً الاستدلالُ بما رُوي عن علي - رضي الله عنه - في هذا، وهو حديثٌ رواه أبو داود من حديث يزيد بن [أبي][4] حبيب، عن أبي

---

(١) في الأصل: «عليه»، والمثبت من «ت».

(٢) «ت»: «من».

(٣) قال الزين العراقي: لا حجة إلى إبعاد النجعة في حكايته - أي: ابن دقيق - من كتاب غريب ومؤلف غريب، فقد ذكره ابن أبي حاتم في كتاب «المراسيل»، ومن ثم ضعَّفَ ابنُ حبان الخبر وقال: معلول لا يصح.

قال الزين: وقد يجاب أنه يرتفع بالشواهد إلى درجة الصحة، كما يتأكد المرسل بمجيئه من غير ذلك الوجه. كذا نقله المناوي في «فيض القدير» (٣/ ٣٨٠).

قلت: أراد الإمام ابن دقيق كلام الدارقطني، فجاء ذكر كتاب: «الإيماء» عرضاً لا قصداً. وقول الدارقطني: أن سعيد بن أبي هند لم يسمع من أبي موسى شيئاً، ذكره في «العلل» له (٧/ ٢٤١).

وما نقله الزين العراقي عن ابن أبي حاتم، ذكره في «المراسيل» (ص: ٧٥). وما نقله عن ابن حبان، ذكره في «صحيحه» (١٢/ ٢٥٠)، حديث رقم (٥٤٣٤).

(٤) زيادة من «ت».

أَفْلَح الهمداني، [عن][1] عبد الله بن زُرَير: أنه سمع علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ يقول: إنَّ نبيَّ الله ﷺ أخذ حريراً فجعله في يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله، ثم قال: «إن هذَيْنِ حرامٌ على ذكورِ أمتي، حِلٌّ لإناثِها»[2].

الرابعة والثمانون بعد الثلاث مئة: تكلَّمَ القاضي على حديث عبدالله بن الزبير ـ رضي الله عنه ـ: «لا تُلبسوا نساءَكم الحريرَ. . .» الحديث، فقال: هذا مذهب عبد الله ومن قال بقوله، يحرِّمُهُ على الرجال والنساء، ويحمله على العموم، وقد انعقدَ الإجماعُ بعدَه من العلماء على جوازه للنساء، وتخصيصُ تحريمِه بالذكور، وقيل: نُسِخ في الرجال والنساءِ بالإباحة لهنَّ، والجمهورُ على أنّه ليس بناسخٍ ولا منسوخٍ، وإنما هذه أحاديثُ مجملةٌ، وحديثُ تخصيصِ الرجال بذلك مبيِّنٌ، وحملَ بعضُهم النهيَ العام في ذلك على الكراهة لا على التحريم[3].

قلت: هذا الكلامُ يحتاج إلى تأويل؛ فإن أراد به إثباتَ قولٍ بالكراهة دونَ التحريم، فهذا يناقضه ما قدمه من انعقاد الإجماع بعد

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) رواه أبو داود (٤٠٥٧)، كتاب: اللباس، باب: في الحرير للنساء، والنسائي (٥١٤٤)، كتاب: الزينة، باب: تحريم الذهب على الرجال، وابن ماجه (٣٥٩٥)، كتاب: اللباس، باب: لبس الحرير والذهب للنساء، وغيرهم من طريق يزيد بن أبي حبيب، به، ولم يقل «حل لإناثهم» إلا ابن ماجه. وانظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (١/ ٥٣).

(٣) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٨٢).

ابن الزبير ـ ومن قال بقوله من العلماء ـ على جوازه [للنساء][1]، [وتخصيص تحريمه بالذكور][2].

وإنْ أرادَ به أنه كان الحكمُ العامُّ قبل التحريم على الرجال هو الكراهة دون التحريم، ثم انعقد الإجماعُ على التحريمِ للرجال، والإباحةِ للنساء، فهذا يوجب الحكمَ بنسخ الكراهة في حق الرجال إلى التحريم، وفي حقِّ النساء إلى الإباحة، والله أعلم.

الخامسة والثمانون بعد الثلاث مئة: لُبسُ الحرير، إن كان يتناول الحريرَ المنفردَ دون[3] المخالَطِ، فلا تخصيصَ فيه بالنسبة إلى الرجال حيث حرُم[4] عليهم، وإن كان يتناول الخالصَ والممزوجَ، فما[5] يُباح منه يكون بطريق التخصيص، وقد يُستدل على تناوله الممزوجَ بحديث سُويد بن غَفَلَة: أنَّ عمر بن الخطاب ـ ﷺ ـ خطب بالجابية قال: نهى رسول الله ﷺ عن لُبْسِ الحَريرِ، إلا موضعَ [إصبعٍ، أو][6] إصبعين، أو ثلاثٍ، أو أربعٍ[7].

ووجهُ الدليل منه: الاستثناء، وهو يقتضي إخراجَ ما لولاه لدخلَ،

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «عن».

(٤) «ت»: «يحرم».

(٥) في الأصل: «فيما»، والمثبت من «ت».

(٦) سقط من «ت».

(٧) رواه مسلم (٢٠٦٩)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

فيكونُ لُبس الحرير منطلقاً على الممزوجِ قبل الاستثناء.

السادسة والثمانون بعد الثلاث مئة: تحريمُ الحرير على الرجال يُعلَّلُ بأمرين:

أحدهما: الفخرُ والخيلاء، والثاني: أنه ثوبُ رفاهية وزينة، وإبداء زِيٍّ يليق بالنساء دون شَهَامةِ الرجال، وقد يكون المعنيان معتَبَريْن، إلا أنه قيل: إنَّ[1] هذا القدر ـ أعني: المعنى الثاني ـ لا يقتضي التحريمَ عند الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ قال[2] في «الأمّ»: ولا أكرهُ لباسَ اللؤلؤ إلا للأدب، فإنه من زِيِّ النساء[3].

قلت: ما كان مخصوصاً بالنساء في جنسه أو هيئته، أو[4] غالباً في زِيِّهنَّ، فالمنعُ فيه[5] ظاهر؛ لأنه قد يثبت[6] اللعنُ على المتشبِّهين من الرجال بالنساء، وذكر بعضُهم في تعليل التحريم [للحرير][7]: التشبهَ بالكفار[8]، ولعلَّه يعود إلى [معنى][9] الخيلاء، فإنه زيُّهم، والله أعلم.

---

(١) «ت»: «أعني».
(٢) «ت»: «لأنه قال».
(٣) انظر: «الأم» للإمام الشافعي (١/ ٢٢١).
(٤) «ت»: «و».
(٥) «ت»: «منه».
(٦) «ت»: «ثبت».
(٧) سقط من «ت».
(٨) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٨٢).
(٩) زيادة من «ت».

السابعة والثمانون بعد الثلاث مئة: [من][1] صور التخصيص: لباس [الحرير][2] للحكَّة، ويخصِّصه الحديثُ الصحيحُ عن أنس قال: رخَّص رسولُ الله ﷺ للزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف ـ رضي الله عنهما ـ في لُبس الحرير، لِحكَّةٍ كانت بهما. متفق عليه، واللفظ لمسلم[3].

ورواه مسلمٌ من وجهٍ آخرَ، عن سعيد، ثنا قتادة: أنَّ أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ أنبأهم: أن رسول الله ﷺ رخَّص لعبد الرحمن بن عوف، والزبير[4] بن العوام ـ رضي الله عنهما ـ في القميص الحرير في السفر، من حِكَّة كانت بهما.

ورواه محمد بن بشر، عن سعيد، ولم يذكرِ السفرَ[5].

وأجاز الشافعيةُ ـ رحمهم الله تعالى ـ لُبسَ الحرير للحِكَّة

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) رواه البخاري (٥٥٠١)، كتاب: اللباس، باب: ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، ومسلم (٢٠٧٦/ ٢٥)، كتاب: اللباس والزينة، باب: إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها.

(٤) «ت»: «وللزبير».

(٥) رواه مسلم (٢٠٧٦/ ٢٤)، كتاب: اللباس والزينة، باب: إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها. ووقع عنده: «في القُمُص الحرير»، وزاد في آخره: «أو وجع كان بهما».

والحَرْب، وفي «التنبيه» حكايةُ وجهٍ[1]: أنه لا يجوز[2]، والمشهورُ الأولُ، وهل[3] يُشرط السفر في ذلك، أم يجوز بمجرد الحِكَّة؟

فيه وجهان للشافعية، قال الرافعي ـ رحمه الله ـ: [أصحهما][4]: لا يشترط لإطلاق الخبر، والثاني: نَعَمْ؛ لأنَّ السفر شاغلٌ عن التفقد والمعالجة.

قال: وفي الرواية الثانية ـ يعني: من الحديث ـ ما يقتضي اعتبارَه في دفع القمل[5].

قلتُ: كأن منشأَ الخلاف [اختلافُ][6] الروايات في ذكر السفر وعدم ذكره، وقد قدمنا في رواية سعيد بن أبي عروبة ذكرَ السفر في الحِكَّة، لا في القمل[7].

ولقائل أن يقول: الاختلافُ راجعٌ إلى مَخْرج واحد في الرواية عن قتادة، ففي رواية شعبة عنه: إطلاق الرخصة في لبس الحرير

---

(١) «ت»: «وجه أو قول».

(٢) انظر: «التنبيه» لأبي إسحاق الشيرازي (ص: ٤٣).

(٣) في الأصل: «وهو»، والمثبت من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٢٨)، و«روضة الطالبين» للنووي (٢/ ٦٨).

(٦) زيادة من «ت».

(٧) كما تقدم تخريجه قريباً عند مسلم برقم (٢٠٧٦/ ٢٤).

للحِكَّة، واختلف على سعيد، عن قتادة؛ ففي رواية أبي أسامة، عن سعيد: ذِكْرُ السفر، وفي رواية محمد بن بشر، عن سعيد: عدمُ ذكرِهِ، هذا بحسب ما في كتاب مسلم، رحمه الله تعالى.

وعلى مقتضاه: أن المَخْرجَ إذا كان واحداً فهو حديث واحد، ذكر بعضُ الرواة فيه السفر، ولم يذكره بعضُهم، فوجب أن يُحمل الإطلاقُ على إهمال بعض الرواة للقيد، إما لعدم سماعه من شيخه، أو لنسيانه، أو لغيره، ويتعيَّنُ اعتبارُ[1] القيد في الرواية.

وحينئذ نقول: وجب أن يُعتبر في الحكم؛ لأن هذا وصفٌ عُلِّق الحكمُ به، ويمكن أن يكون معتبراً فلا يُلْغى.

ووجه اعتبارِهِ: ما قدمناه من كون السفر شاغلاً عن التفقُّد والمعالجة، أو لكونه مَظِنَّةَ الرُّخَص، فيكون هذا منها.

فإنْ وُجد حديثٌ آخرُ من وجه آخر، ومخرجٍ آخر، بحيث لا يغلب على الظن أنه حديث واحد، فهاهنا يمكن أن يقال: إنه من قَبيل النَّصَّين اللذين أحدُهما مطلق والآخر مقيَّد، وتلحق بقاعدته واختلاف العلماء فيها، وفيه نظر أيضاً على هذا التقدير؛ أعني: على تقدير أن يوجد حديثٌ آخر مطلق، ووجه النظر: أنه وإن اختلف المخرج، فليس هو حكايةَ لفظين أحدُهما مطلقٌ والآخرُ مقيدٌ، وإنما هو حكاية قضيةٍ مخصوصة، وهو الترخيص لعبد الرحمن والزبير ـ رضي الله

(١) في الأصل: «اعتباره»، والمثبت من «ت».

عنهما ـ لعذر معيَّن، فالظاهر أنها قضية واحدة، فيرجع[1] الأمرُ فيها إلى ما قلناه فيما إذا كان المخرج واحداً، والله أعلم.

الثامنة والثمانون بعد الثلاث مئة: قال الرافعي الشافعي ـ رحمة الله عليهما ـ: وعَدَّ الأئمةُ القَزَّ من الحرير، وحرَّموه على الرجال، وإن كان كَمِدَ اللون، وادَّعى صاحبُ «النهاية» وِفاقَ الأصحاب [فيه][2]، ثم حكى أن في «التتمة» حكايةَ وجه: أنه لا يحرم؛ لأنه ليس من ثياب الزينة[3].

قلت: إن كان مرادُه بالقزِّ ما نطلقه نحن في زماننا عليه، فليس يخرجُ عن اسم الحرير، وإذا كان اسمُ الحريرِ منطلقاً عليه وجب أن يحرم، ولا معنى لاعتبار اللون وكُمُودَتِهِ، ولا لكونه من ثياب الزينة، فكلاهما تعليلٌ ضعيفٌ لا أثرَ له بعد انطلاق الاسم عليه[4].

التاسعة والثمانون بعد الثلاث مئة: أجاز[5] الشافعيةُ لُبْسَه لدفع

---

(١) «ت»: «فرجع».

(٢) سقط من «ت».

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٢٩).

(٤) قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ٢٩٥): ولم يتعرض ـ أي: ابن دقيق ـ لمقابل التقسيم، وهو وإن كان المراد به شيئاً آخر، فيتجه كلامه، والذي يظهر أن مراده به رديء الحرير، ونحو ما تقدم في الخز، ولأجل ذلك وصفه بكمودة اللون، والله أعلم.

(٥) «ت»: «اختار».

القمل[1]، وقد خرَّج مسلم من حديث همَّام قال: ثنا قتادة: أن أنساً أخبره: أن عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام شَكَوَا إلى النبي ﷺ القملَ، فرخَّص لهما في قميص الحرير، في غَزَاةٍ لهما[2].

فهذه الرواية فيها الرخصة للقمل، وفيها ما يدل على السفر أيضاً، وذكر[3] القاضي عياض ـ رحمه الله تعالى ـ حديثَ الحكة وحديث القملِ في الغزاة اللذين قدمناهما، وقال: مذهبُ مالك ـ رحمه الله تعالى ـ مَنْعُه في الوجهين، وبعضُ أصحابِه يبيحه فيهما[4].

وقال شيخُه القاضي أبو الوليد بن رشد المالكيُّ: ولا اختلاف في أنَّ لباسَ الرجالِ له في الحرب محظورٌ، لا يباح إلا مِنْ ضرورة، فقد أَرْخَصَ النبيُّ ﷺ لعبد الرحمن بن عوف والزُّبير بن العوَّام في قميص الحرير، لحكةٍ كانت بهما.

قال: وكره ذلك مالك، ولم يرخص فيه[5]، إذ لم يبلغه الحديث، والله أعلم، وقد روي عنه: أنه أَرْخَصَ فيه للحكَّة على ما في الحديث[6].

---

(١) انظر: «المجموع شرح المهذب» للنووي (٤/ ٣٨١).

(٢) رواه مسلم (٢٠٧٦/ ٢٦)، كتاب: اللباس والزينة، باب: إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها. وعنده: «في قمص الحرير».

(٣) «ت»: «وحكى».

(٤) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٨٥).

(٥) «ت»: «يرخصه».

(٦) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٣٢).

التسعون بعد الثلاث مئة: روى مسلم من حديث عبد الله[1] مولى أسماء بنت أبي بكر ـ وكان خالَ ولدِ عطاء ـ قال: أرسلتني أسماءُ إلى عبد الله بن عمر، فقالت[2]: بلغني أنك تحرِّم أشياءَ ثلاثةً: العَلَم في الثوب، ومِيثرةَ الأُرْجوان، وصومَ رجبٍ كلِّه؟

فقال لي عبدُ الله: أمَّا ما ذكرت من رجبٍ، فكيف بمن[3] يصومُ الأبدَ؟ وأمَّا ما ذكرت من العَلَم في الثوب، فإني سمعتُ عمرَ بنَ الخطابِ يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما يلبسُ الحريرَ مَنْ لا خَلاقَ له»، فخِفْتُ أن يكونَ العَلَمُ منه، وأما مِيثرةُ الأُرْجوان فهذه مِيثرةُ عبدِ الله، فإذا هي أرجوان[4]، فرجعت إلى أسماءَ فخبَّرتُها[5]، فقالت: هذه جُبَّة رسولِ الله ﷺ، فأخرجت إليَّ جبةً طَيَالسية كِسْرَوَانيَّةً، لها لَبِنَةُ ديباجٍ، وفَرْجَاها مكفوفان بالديباج، فقالت: هذه كانت عند عائشة ـ رضي الله عنها ـ حتى قُبِضت، فلما قُبِضت قَبَضْتُها، وكان النبيُّ ﷺ يلبسها، فنحن نغسِلُها للمرضى نستشفي بها[6].

---

(١) في الأصل: «عبيد الله»، والتصويب من «ت» و«ب».

(٢) في الأصل و«ب»: «فقال»، والمثبت من «ت».

(٣) في الأصل: «من»، والمثبت من «ت».

(٤) «ت»: «ميثرة أرجوان».

(٥) «ت»: «فأخبرتها».

(٦) رواه مسلم (٢٠٦٩/ ١٠)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

قال الروياني الشافعي: لو كانت جبةَ صوفٍ أو لَبِدٍ يُكَفُّ أكمامُها وجَيْبها[1] وأذيالُها بالحرير المصمَّت أو الديباج، كما يُفعل في العرف؛ لا يحرم لُبسها[2].

وقال الرافعي: يجوز لُبْس الثوب المطرَّف بالديباج والمطرَّز به، وقال: قال الشيخ أبو محمد وغيرُه: والشرط فيه الاقتصارُ على عادة التَّطريف، فإن جاوز العادةَ فيه كان سَرَفاً محرَّماً[3].

وقد اعتُرض على الاستدلال بالحديث، بأن قيل: لعلَّ هذا الحرير أُحْدِث بعد موتِ النبيِّ ﷺ، لا أنه لَبِسَها وفيها هذا الحرير[4][5]، فيكون في ذلك حجة على جَوازه، وإذا احتمل، سقطَ التعلُّق به.

قال القاضي عياض: وهذا بعيد جداً؛ لأن أسماء إنما احتجت

---

(١) «ت»: «جيبها وأكمامها».

(٢) انظر: «بحر المذهب» للروياني (٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٠).

(٤) «ت»: «ولم يثبت عن النبي ﷺ لبسها وفيها هذا الحرير، ولا صرح به».

(٥) كذا أجاب الباجي في «المنتقى» (٧/ ٢٢٢). قال ابن العربي في «العارضة» (٧/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥): هذا احتمال فاسد ـ أي: ما ذكره الباجي ـ؛ لأن إخراجها لها بصفتها وقولها هذه التي كانت عائشة، نص في كونها بهيئتها؛ لأنهم ماكانوا ليغيروها بما لا يجوز، أو بما يختلف فيه، ثم ينسبونها كذلك إلى رسول الله ﷺ.

بهذا على العَلَم لأجل الحرير الذي فيها، قال: وقد قيل: لعلَّ النبيَّ ﷺ إنما كان يلبسها في الحرب[1].

الحادية والتسعون بعد الثلاث مئة: قدمنا[2] رواية سويد بن غَفَلة: أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ [خطب][3] بالجابية، فقال: «نهى رسولُ الله ﷺ عن لُبس الحرير إلا موضِعَ إصبعين أو ثلاثٍ أو أربعٍ»، أخرجه مسلم[4].

وهذا دليل على جواز التَّطريز بمثل هذا المقدار، وقد شرط في «التهذيب» الشافعي: أن يكونَ الطِّرازُ بقدر أربع أصابع فما دونَها، فإن زاد لم يجزْ[5]. وهذا موافق لمقتضى ما دلَّ عليه الحديثُ، والله أعلم.

الثانية والتسعون بعد الثلاث مئة: أجيز لُبسُ الثوبِ الذي يخيط بالإبرِيْسَم[6]، وهذا ظاهر إذا كان الخيط بمقدار ما رُخِّص فيه، وهو قياسٌ في معنى الأصل، والله أعلم.

---

(١) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٨٢).

(٢) «ت»: «قد قدمنا».

(٣) زيادة من «ت».

(٤) وتقدم تخريجه.

(٥) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣١).

(٦) الإبريسَمُ: الحرير. انظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي، (مادة: برسم)، (ص: ٩٧٤).

الثالثة والتسعون بعد الثلاث مئة: قد ذكرنا في تفسير القَسِّي ما يُشعر بأنه غير مُتمحِّض الحرير في بعض الأقاويل، وأوردنا عن ابن وَهْب، [وابن بُكير][1]: أنها ثيابٌ مُضَلَّعةٌ بالحرير تُعْمل بالقَسِّ من بلاد مِصر مما يلي الفَرْما[2]، وفي كتاب البخاري: فيها حريرٌ أمثال الأتْرُجِّ[3]. وعلى هذا يكون النهيُ متوجهاً على بعض الممزوج بالحرير.

وللشافعية في الممزوج طريقان؛ أحدهما: إن كان ذلك المغيّر[4] أكثرَ في الوزن لم يحرُم لُبسه، [وذلك كالخزِّ سَدَاه إبْرِيْسَم، ولُحْمتُه صُوف، فإنَّ اللُّحمةَ أكثرُ من السَّدَاة][5]، وإن كان الإبريسمُ أكثرَ يحرمْ، وإن كان نصفين ففيه وجهان؛ قال الرافعي: أصحُّهما أنه لا يحرم؛ لأنه لا يسمى ثوبَ حرير، والأصلُ الحِلُّ[6].

وهذا الذي صحَّحه الرافعيُّ خالَفه غيرُه في التصحيح وقال: الصحيحُ أنه يحرم[7]، [يريد][8]: تغليباً للتحريم.

---

(١) سقط من «ت»، وفي الأصل: «وابن مكين»، والتصويب من «ب».

(٢) انظر: «مشارق الأنوار» للقاضي عياض (٢/ ١٩٣).

(٣) انظر: «صحيح البخاري» (٥/ ٢١٩٥).

(٤) «ت»: «الغير».

(٥) هذه الجملة جاءت على هامش «ت»، وذكر أنها في نسخة.

(٦) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٢٩).

(٧) انظر: «المجموع في شرح المهذب» للنووي (٤/ ٣٧٩ ـ ٣٨٠).

(٨) سقط من «ت».

قال الرافعي: وقال القفَّال، وطائفةٌ من أصحابه: لا يُنظر إلى الكثرة والقِلَّة، ولكن يُنظر إلى الظُّهور، فإن لم يظهرِ الإبريسَمُ حلَّ، كالخزِّ الذي سَداه إبريسمُ، وهو لا يظهر، وإن ظهر الإبريسمُ لم يحلّ، وإن كان قدرُه في الوزن أقلَّ.

قال الرافعي ـ رحمه الله تعالى ـ: فيخرج من هاتين الطريقتين القطعُ بالتحريم إن كان الإبريسم ظاهراً، أو[1] غالباً في الوزن؛ لاجتماع المعنيين المنظور إليهما، وإن وُجد الظهور دون غلبة الوزن حرُمَ عند القفَّال، ولم يحرم عند الجمهور، وإن وجد غلبةُ الوزن دون الظهورِ انعكس المذهبان[2].

وقال القاضي أبو الوليد بن رشد المالكي: وقد اختلف السلف ـ ﷺ ـ في لباس الحرير الذي سَداه حرير، وما كان في معناه اختلافاً كثيراً، وذكر أنه يتحصَّل فيه أربعة أقوال:

أحدها: أنَّ لباسَها جائزٌ من قَبيل المباح، مَنْ لَبِسَهُ لم يأثَمْ، ومَنْ لا، لم يؤجر [على][3] تركها، وهو مذهب ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وجماعةٍ من السلف، منهم ربيعة على ما وقع من قوله في أول سماع ابن القاسم من كتاب «جامع العتبية»؛ لأنهم تأولوا أن النهي والتحريم في لباس

---

(١) «ت»: «و».

(٢) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٢٩ ـ ٣٠).

(٣) زيادة من «ت».

الحرير للرجال، إنَّما ورد في الثوب المصمَّت الخالصِ من الحرير.

والثاني: أنَّ لباسَها غيرُ جائز، وإن لم يُطلق عليه أنه حرام، فمن لَبِسَها أَثِمَ، ومن تركها نجا، [وفيها][1] أثر: قيل في حُلَّة عُطَارِد والسِّيَراء التي قال فيها رسول الله ﷺ: «إنَّما يلبسُ هذه مَنْ لا خلاقَ له في الآخِرَةِ»[2] إنها كانت يخالطها الحرير، وكانت مضلَّعَةً بالقَزِّ؛ وهو مذهب عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ، والظاهرُ من مذهب مالك، وإن كان قد أَطلقَ القولَ فيه أنه مكروه، والمكروهُ ما كان في تركه ثواب، وإن لم يكن في فعله عقاب؛ أذهب مطلقه فيما هو عنده غير جائز، تحرُّزاً من أن يُحرِّم ما ليس بحرام، والذي يدل على ذلك من مذهبه قوله في «المدونة»: وأرجو أن يكونَ الحريرُ للصِّبيان خفيفاً[3].

والثالث: أن لباسَه مكروهٌ على المكروه، فمن لبسه لم يأثَم، ومن تركه أُجِرَ على تركه، قال: وهذا أظهر الأقوال، وأولاها بالصواب؛ لأنّ ما اختلف أهلُ العلم فيه لتكافُؤ الأدلة في تحريمه

---

(١) زيادة من «ب».

(٢) رواه البخاري (٢٤٧٠)، كتاب: الهبة وفضلها، باب: هدية ما يكره لبسه، ومسلم (٢٠٦٨)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(٣) انظر: «المدونة» (٢/ ٤٦٠).

وتحليلِه، فهو من المُشْتَبهات التي قال فيها رسولُ الله ﷺ: «مَنِ اتَّقاها فقدِ اسْتبرأَ لدينهِ وعِرْضهِ»[1].

وعلى هذا القول: بأن[2] ما حُكي عن مطرِّف؛ من أنه رأى على مالكِ بن أنسٍ كساءَ إبريسم كساه إيَّاه هارونُ الرشيدُ، إذْ لم يكن ليلبس ما يعتقدُ أنه يأثَمُ بلبسه.

والرابع: الفرقُ بين ثياب الخَزِّ وسائر الثياب المشُوبة بالقطن والكتان، فيجوز لُبس ثياب الخز اتباعاً للسلف، ولا يجوز مما[3] سواها من الثياب المشوبة بالقطن والكتان بالقياس عليها، إلى هذا ذهب ابنُ حبيب، وهو أضعف الأقوال؛ إذْ لا فرقَ في القياس بين الخز وغيره من المُجوَّزات[4] التي قِيامُها حريرٌ وطُعْمتُها قطن أو كتان؛ لأنَّ المعنى الذي من أجله استجاز لباسَ الحرير مَنْ لَبِسها من السَّلف، وهو أنه ليس بحرير مَحْضٍ، موجودٌ في المجوَّزات[5] وشبهها، فلهذا المعنى استجازوا لُبسه، لا من أجل أنه خز، إذ لم يأتِ أثرٌ بالترخيص[6] لهم في لُبس

---

(١) رواه البخاري (٥٢)، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، ومسلم (١٥٩٩)، كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) «ت»: «يأتي».

(٣) «ت»: «ما».

(٤) «ت»: «الثياب».

(٥) «ت»: «المحررات».

(٦) «ت»: «في الترخيص».

الخز، فيختلف في قياس غيره عليه.

وقال القاضي أبو الوليد أيضاً: واختُلف في العَلَمِ من الحرير في الثوب، فمِنْ أهل العلم مَنْ أجازه؛ لِمَا جاء: أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن الحرير وقال: «لا تَلْبسُوا منه إلا هَكَذا وهَكَذا»، وأشار بالسَّبَّابة والوُسطى[١]، ورُوي إجازةُ ذلك عن عمرَ بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في مثل الإصبع والإصبعين والثلاث والأربع[٢]، وكَرِهَهُ جماعة من السلف، ﷺ[٣].

الرابعة والتسعون بعد الثلاث مئة: اختلفوا في افتراش الحرير للرجال.

وليس يَختصُّ التحريم باللُّبسِ عند الشافعية؛ بل افتراشِهِ، والتدثُّرِ به، واتخاذِهِ ستراً، وسائرُ وجوه الاستعمال في معنى اللُّبس[٤].

وحكي فيه خلاف [عن][٥] أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ وأنه

---

(١) رواه البخاري (٥٤٩٠)، كتاب: اللباس، باب: لبس الحرير وافتراشه للرجال، وقدر ما يجوز منه، ومسلم (٢٠٦٩/ ١٢)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: «المقدمات الممهدات» لابن رشد (٣/ ٤٣٢).

(٤) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٤).

(٥) زيادة من «ت».

قال: لا يَحرُم إلا اللبس[1].

وفي كتاب الرافعي، ذُكِرَ وجه: أنه يجوزُ لهم الجلوس عليه؛ أي: للرجال[2].

وقال القاضي عياض المالكي: المشهورُ عندنا منعُ الجلوس على الحرير.

وقال عبدُ الملك بإجازته، وعلَّقَ المنع باللبس المذكور بالحديث[3][4].

قلت: للمسألة من هذا الحديث مأخذان:

أحدُهما: النهيُ عن الميَاثر، إذا حُملت على أن تكون من الحرير.

والثاني: النهيُ عن لبس الحرير بناءً على [أنَّ][5] الافتراشَ لُبْسٌ، ويستدل عليه بحديث أنس ـ رضي الله عنه ـ: فقمت إلى حصير لنا قد اسودَّ من طُولِ ما لُبِس[6]. فأَطلقَ عليه اسم اللبس وهو مُفتَرش، فدل على

---

(١) انظر: «الهداية» للمرغيناني (٤/ ٨١).

(٢) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٤).

(٣) «ت»: «في الحديث».

(٤) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٦).

(٥) زيادة من «ت».

(٦) رواه البخاري (٣٧٣)، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة على الحصير، ومسلم (٦٥٨)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: جواز الجماعة في النافلة، والصلاة على حصير وخمرة وثوب وغيرها من الطاهرات.

إطلاق اللبس على المُفْتَرش.

على أنه قد وردَ ما يغني عن هذا كلِّه في حديث صحيح صرَّح فيه بالنهي عن الجلوس عليه، فروى البخاري من حديث ابن أبي ليلى، عن حذيفة قال: نهانا النبي ﷺ أن نشربَ في آنية الذهب والفضة، وأن نأكلَ فيها، وعن لبس الحرير والديباج، وأن نجلسَ عليه(١).

الخامسة والتسعون بعد الثلاث مئة: نقل صاحب «البحر» الروياني الشافعي عن «الإملاء»، و«الأم»: لو لبس رجلٌ قبَاءً محشوّاً بالقز فلا بأس؛ لأن الحشو باطن(٢).

وذكر صاحبُ «التهذيب» الشافعي فيه خلافاً، فقال فيما حكي عنه: ولو لَبِس جبة محشوة بالقز، أو الإبريسم، جاز على الأصح(٣).

وذكر القاضي عياض المالكيُّ: أنَّ المذهبَ النهيُّ عن الجلوس [عليه](٤)، وإن كان بطانةً لم يجلس عليه، أو محشواً فيها، [كما يُحشى الصوف](٥)، يجلس عليه(٦).

---

(١) رواه البخاري (٥٤٩٩)، كتاب: اللباس، باب: افتراش الحرير.

(٢) انظر: «بحر المذهب» للروياني (٣/ ٢٠٥).

(٣) نقله الرافعي في «فتح العزيز في شرح الوجيز» (٥/ ٣٣).

(٤) سقط من «ت».

(٥) زيادة من «ت».

(٦) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٧)، ووقع في المطبوع: =

قلت: إذا انطلق عليه اسم اللباس، أو الاستعمال، أو اندرجَ تحت لفظ النهي عنه؛ فلا اعتبار بالتعليل الذي ذكره في جوازه، وأنَّه باطن، فإن ذلك مرتب[1] على اعتبار معنى الخيلاء، وهو معنىً أُخذ من مجرد المناسبة، واتباعُ اللفظ أولى، ثم البطانة ممنوعةٌ وليست بظاهرة.

السادسة والتسعون بعد الثلاث مئة: لباس الحرير في الحرب اختلفت عباراتُهم فيه؛ قال القاضي: واختُلف في لباسه في الغزو، إذ لا يقصد به الخيلاء الممنوعة[2].

وأطلق الغزالي في موضع القول بأنه يجوز للغازي لُبس الحرير، فقيَّده الرافعيُّ وقال: ليس الغزو عذراً على الإطلاق[3].

السابعة والتسعون بعد الثلاث مئة: أجاز الشافعية ـ رحمهم الله ـ لُبسَه عند مفاجأة القتال إذا لم يجدْ غيرَه، وذلك في حكم الضرورة.

الثامنة والتسعون بعد الثلاث مئة: قال الرافعي الشافعي ـ رحمهم الله تعالى ـ بعد ذكر جواز لبسه لمفاجأة القتال: وكذلك لُبس ما فيه جُنَّة للقتال، كالديباج الصَّفيق الذي لا يقوم غيرُه مقامه،

= «أو محشواً فيها يجلس عليه كما يحشى الصوف».

(١) «ت»: «وكان ذلك مرتباً».

(٢) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٧٥).

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٥ ـ ٣٦).

وجـوز القاضـي ابـن كَـجٍّ اتخـاذَ القَبـاء ونحـوه ممـا يـصلح فـي الحرب [من الحرير][1]، ولُبسَه فيها على الإطلاق؛ لما فيه من حسن الهيبة[2] وزينة الإسلام، فينكسر[3] قلبُ الكفـار منـه؛ كتحليـة الـسيف ونحوِه.

قال الرافعي: والمشهور الأول[4].

قلت: تخصيص العمومات والنصوص بمثل هذا المعنى لا يقوى، واتِّباع النص أولى.

التاسعة والتسعون بعد الثلاث مئة: افتراشُ الحرير للنساء، فيه اختلاف عند الشافعية على وجهين[5]، ومَنْ يمنعه يمكنه[6] أن يُدرجَهُ تحت[7] العموم في النهي عن الجلوس على الحرير، أو العموم في النهي عن لباس الحرير، إذا كان الافتراش لُبساً، ويخرج عنه ما عداه من أنواع اللبس، فيبقى الافتراشُ، وهو ضعيف، ويعارضه العمومُ الذي جاء في

---

(1) سقط من «ت».

(2) «ت»: «الهيئة».

(3) «ت»: «لينكسر».

(4) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٤/ ٦٥٤).

(5) المرجع السابق (٥/ ٣٤).

(6) «ت»: «يمكن».

(7) «ت»: «في».

جواز لُبس الحرير للنساء، وقد قدمنا الكلامَ في تلك الرواية[1]، فعليك باعتبار تعارضِ العمومين إن أردت التمسك به[2] في هذه المسألة.

وذكر الرافعي ـ رحمه الله ـ الوجهين في تحريم افتراشِ الحرير للنساء، قال: وأظهرهما ـ ولم يورِد في «التهذيب» سواه ـ: نعم، كاستعمال الأواني للسَّرف والخيلاء بخلاف اللبس، فإنه للزينة، فصار كالحُلِي[3].

المُوفِية أربع مئة: اختلفوا في جواز إلباس الصبيان الحريرَ، وللشافعية وجوه:

ثالثها[4]: الفرقُ بين أن يكون دون سبعِ سنين فلا يُمنع، وبين أن يكون له سبعُ سنين فصاعداً فيُمنع منه؛ كيلا يعتادَه[5].

وإنْ[6] أراد مستدركٌ أنْ يقولَ: اللباسُ مصدرٌ يتناول لباسَ الإنسانِ وإلباسَه لغيره، فيخرج عنه ما يخرج؛ إما بالإجماع أو غيره من النصوص، ويبقى ما عداه، لكانَ ضعيفاً؛ فإن العرف يقتضي سَبقَ

---

(١) «ت»: «المسألة».

(٢) «ت»: «بهذه».

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٤ ـ ٣٥).

(٤) أي: الأول: الجواز، والثاني: المنع، والثالث: ما ذكره.

(٥) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٥/ ٣٥).

(٦) «ت»: «ولو».

الذهن إلى لباسِ[1] الإنسان لنفسه، ولو قيل: إنه لا يتناول الإلباسَ أصلاً؛ لكان كما قالته المالكيةُ في مسألة الاستنابة في الحج: إن الآية إنما تدل على الحجِّ لا على الإحجاج، وحَجُّ البيتِ: مصدر حَجَّ يَحُجُّ، وإحجاجُه: مصدُر أَحَجَّ يُحِجُّ، فالآية تقتضي الحجَّ بنفسه لا الإحجاج، إلا أن غايةَ هذا: أن الآيةَ لا تدل على الإحجاج، وذلك لا يمنع من أخذه من الحديث.

الأولى بعد الأربع مئة: قال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في كتاب «سراج المريدين»[2] في أثناء الكلام على لباس المرأة: وهاهنا مسألةٌ حسنة، وهي أن المرأة لها لباسُها وفراشها من الحرير والذهب، وإذا[3] جاءها زوجُها جَالَسها عليه وضَاجَعَها فيه، وإن دعاها إلى فراشه جاءت إلى إزاره وكسائه، ولا يلزمها إذا أراد الإتيانَ إليها أن تخرجَ [له][4] من بيتها إلى بيتِ فراشه الصوف، كما لا يلزمها أن تتجرَّدَ له إلى مِدْرعته الصوف، ولا خلافَ بين الأُمَّة أن يخالطَها وعليها ثوب الذهب، فيكون ثوبُها لهما لِفاعاً واحداً.

ثم قال بعد ذلك: وروى محمد بن أحمد بن حماد، ثنا أحمد بن عبد الجبار، ثنا محمد بن فُضَيل، عن الأعمش، عن حبيب، عن

---

(١) في الأصل: «لإلباسه»، والمثبت من «ت».

(٢) انظر: «الديباج المذهب» لابن فرحون (ص: ٢٨٢).

(٣) «ت»: «فإذا».

(٤) سقط من «ت».

كُرَيب، عن ابن عباس قال: بعثني أبي إلى النبيِّ ﷺ في إبل أعطاه إياها من الصدقة، فلما أتاه ـ [وكانت ليلةَ ميمونة]، وكانت ميمونة خالته[1] قال: فأتى النبيُّ ﷺ المسجدَ، وصلَّى العشاء، ثم جاء وطرح ثوبَه، ودخل مع امرأته في ثيابها[2].

ثم قال بعد ما ذكره من ألفاظ الحديث، إلى قوله: فدخل على[3] امرأته في ثيابها، فهو فقه الحديث الذي قصدنا منه أن الزوجَ يأتي امرأتَه فيدخل في ثيابها الحرير والذهب من لباسها.

قلت: أدلةُ تحريم الذهب والحرير على الرجال عامَّةٌ تتناول هذه الصورةَ التي ذكرها، وإخراجُها عن تلك الدلائل العامة تخصيصٌ يحتاج إلى دليل شرعي يدل عليه، وكأن ما ذكره يلتفت إلى قاعدة التبعية وإعطاءِ التابع حكمَ المتبوع، إلا أنها قاعدةٌ مضطربةٌ لا تجري على قانون واحد، وهي ذَاهِبةٌ إلى طريق الاستحسان، أو شبيهٍ بها[4].

وما ذكره من أنه يخالطها وعليها ثوب الذهب، فيكون ثوبُها لهما لَفَاعاً واحداً، وأنه لا خلاف فيه، فإن[5] أراد أن يَمَسَّ[6] ثيابها عند

---

(١) «ت»: «جالسة».

(٢) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (١٣٣٩)، وابن عبد البر في «التمهيد» (١٣/ ٢١٦)، من طريق ابن فضيل، به.

(٣) «ت»: «مع».

(٤) في الأصل: «فيها»، والمثبت من «ت».

(٥) «ت»: «فإن كان».

(٦) «ت»: «يماسّ».

المخالطة وهي عليها، فمسُّ الذهب والحرير ليس بحرام.

وإن أراد أن يخالِطَها بحيثُ يكون ثوبُ الحريرِ والذهب مشتملاً عليه اشتمالاً يحرم على الرجل[1] استعماله لو كان منفرداً عن المرأة، فهذه هي المسألة بعينها، فلا يستشهد بها [عليها][2]، وحينئذ يمنع وقوعُ الاتفاق على جواز هذا.

وأما ما ذكره في آخر الحديث: فدخل مع امرأته في ثيابها، وَأنه فقهُ الحديث، فهي واقعةُ حال لا عمومَ لها، ولا لفظَ عمومٍ، ولا دليلَ بوجه من الوجوه على كونِ تلك الثياب محرمةً على الرجال، وإذا لم تكن واقعةُ الحال دالةً على خصوص المدَّعى، ولا اللفظُ متناولاً لها[3] بعمومه، فلا دَلالة على المُدَّعى، والله أعلم.

الثانية بعد الأربع مئة: قد تقدمت الإشارةُ إلى تَكرار لفظ القَسِّي والحرير والإستبرق والديباج، وأنه قد يُورَدُ أنَّ لفظَ الحرير يتناول الجميع، فما السبب في التكرار؟

فأمّا إذا جعلنا القَسِّي ليس خالصاً، فلا تكرار من جهته.

وإن جعلناه خالصاً، ففي الجواب وجهان:

أحدهما: ما تقدَّم من الفرق بين الجمع في الخَبَر، و[في][4]

---

(١) في الأصل: «الرجال»، والمثبت من «ت».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «يتناولها».

(٤) سقط من «ت».

المُخْبَرِ عنه، وأنه لا يلزم من الجمع في الخبر الجمعُ في المخبَر عنه، فيجوز أن يكونَ النهيُ من النبي ﷺ وقَعَ عن هذه الأشياء متفرقاً، وجَمَعَ الراوي بينها في خبره، إلا أن هذا لا يتمُّ في جميع ما ذكر هاهنا، فإنه قد صحَّ: «لا تَلْبسوا الحريرَ والديباجَ»[1] من لفظ الرسول ﷺ.

والوجه الثاني: أنَّ اختلافَ الصور والهيئات قد يُوْهِم اختلافاً في الحكم، إذ يمكن أن يكون بعض تلك الأوصاف مُعتبراً، ألا ترى أن الإستبرق ما غلُظ، فقد يُوهِم أن غِلَظَه يُخرجِه من الاعتبار في معنى التحريم؛ لأنَّ وصفَ اللِّين[2] أقربُ إلى الرفاهية، ألا ترى إلى قولهم: ﴿بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾[الرحمن: ٥٤]، هذه البطائن فكيف الظهائر؟[3]، أو كما قيل.

وإذا كان اختلافُ الهيئات مما يُورث وهماً، فذكرُ الأنواع المتعددة مفيدٌ في نفي اعتبار كلِّ وصفٍ مخصوص من الأوصاف المذكورة، ويبين تعلُّقَ[4] الحكم العام بالعام.

---

(١) تقدم تخريجه، وسيأتي الكلام عليه مفصَّلاً في الحديث الثاني من هذا الباب.

(٢) «ت»: الرِّقة».

(٣) رواه ابن مردويه في «أماليه» (ص: ٢٠٣)، من قول ابن مسعود رضي الله عنه. وانظر: «تفسير ابن كثير» (٤/ ٢٧٨).

(٤) «ت»: «تعليق».

ولما قال الشيخُ أبو إسحاق الشيرازيُّ: ويَحرُم على الرجال استعمالُ الديباج والحرير في اللبس وغيره[1]، قال بعضُ المتكلِّمين على كلامه: أراد بالحرير هاهنا ما لا نقشَ فيه، والديباجُ ما فيه نقش.

وهذا إن كان إشارة إلى ما ذكرناه، فقد بسطنا القولَ فيه وفي تعليلِهِ، والله أعلم.

❒ ❒ ❒

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي (١/ ١٠٨).



الحديث الثاني

مِنْ هذا الباب

عن عبدِ الرَّحمنِ بنِ أبي لَيْلَى: أنهم كانوا عند حُذَيفةَ فاستسقى، فسقاهُ مَجُوسِيٌّ، فلما وضعَ القَدَحَ في يده رمى به[1]، وقال: لولا أنِّي نهيتُهُ غيرَ مرةٍ ولا مرتين، كأنه يقول: لم أفعلْ هذا، ولكنِّي سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «لا تَلْبسوا الحَرِيرَ، ولا الدِّيباجَ، ولا تَشْربُوا في آنيةِ الذَّهبِ والفِضَّةِ، ولا تأكُلُوا في صِحَافِها، فإنَّها لَهُمْ في الدُّنيا، ولكُمْ في الآخِرَةِ»، متَّفقٌ عليه، واللفظُ للبخاري[2][3].

---

(١) وقع في «الفتح» (١٠/ ٩٥): «رماه به»، وهكذا هو في المطبوع من «صحيح البخاري» (٥١١٠)، وكذا ذكر الإمام ابن عبد الهادي في هامش نسخته لكتاب «الإلمام» (ق ٣/ ب) فقال: «وفي رواية: رماه به، وهو أصوب».

(٢) «ت»: «ولفظ المتن للبخاري»، وكذا في المطبوع من «الإلمام» (١/ ٥٥)، وكذا وجدته بخط الإمام ابن عبد الهادي في نسخة «الإلمام» (ق ٣/ ب).

(٣) * تخريج الحديث:

رواه البخاري (٥١١٠)، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في إناء مفضض، =

= ومسلم (٢٠٦٧/ ٥)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، من طريق سيف بن أبي سليمان، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، به.

ورواه البخاري (٥٣٠٩)، كتاب: الأشربة، باب: الشرب في آنية الذهب، و(٥٤٩٣)، كتاب: اللباس، باب: لبس الحرير، ومسلم (٢٠٦٧)، (٣/ ١٦٣٧)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، وأبو داود (٣٧٢٣)، كتاب: الأشربة، باب: في الشرب في آنية الذهب والفضة، والترمذي (١٨٧٨)، كتاب: الأشربة، باب: ما جاء في كراهية الشرب في آنية الذهب والفضة، وابن ماجه (٣٥٩٠)، كتاب: اللباس، باب: كراهية لبس الحرير، من طريق الحكم، عن ابن أبي ليلى، به.

ورواه البخاري (٥٣١٠)، كتاب: الأشربة، باب: آنية الفضة، ومسلم (٢٠٦٧)، (٣/ ١٦٣٨)، كتاب: اللباس الزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، من طريق ابن عون، عن مجاهد، عن ابن أبي ليلى، به.

ورواه البخاري (٥٤٩٩)، كتاب: اللباس، باب: افتراش الحرير، ومسلم (٢٠٦٧)، (٣/ ١٦٣٧)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء، والنسائي (٥٣٠١)، كتاب: الزينة، باب: ذكر النهي عن لبس الديباج، من طريق ابن أبي نجيح، عن مجاهد، عن ابن أبي ليلى، به.

ورواه ابن ماجه (٣٤١٤)، كتاب: الأشربة، باب: الشرب في آنية الفضة، من طريق أبي بشر، عن مجاهد، عن أبي ليلى، به.

الكلام عليه من وجوه:

* **الأول: في التعريف بمن ذكر:**

أما حذيفة ـ رضي الله عنه ـ: فهو أبو عبد الله حذيفة بن اليمان، واسمه حُسَيل ـ بضم الحاء المهملة، وفتح السين المهملة أيضاً ـ ويقال: حِسْل ـ بغير تصغير ـ[1] ابن جابر بن عمرو بن ربيعة بنِ جُروة بن الحارث ابن مازن بن قُطَيعة بن عَبْسٍ العَبْسيِّ القُطعي، واليَمانُ[2] لقبٌ.

قال أبو عمر: وشهدَ حذيفةُ، وأبوه حُسيل، وأخوه صفوان أُحُداً، وقَتَلَ أباه يومئذٍ بعضُ المسلمين، وهو يحسَبُه من المشركين.

قال أبو عمر: وكان حذيفةُ من كبار أصحاب رسول الله ﷺ، وهو الذي بَعَثه رسولُ الله ﷺ يومَ الخندق ينظر إلى قريش فأتاه بخبرٍ مِنْ عندِهم، وكان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يسأله، وهو معروفٌ في الصحابة بصاحبِ سرِّ رسول الله ﷺ، وكان عمر ـ رضي الله عنه ـ يَنظر عند [موتِ][3] مَنْ مات منهم، فإن لم يشهدْ جنازتَه حذيفة لم يشهدْها[4]، وكان حذيفة ـ رضي الله عنه ـ يقول: خيَّرني رسولُ ﷺ بين الهجرة والنُّصرة،

---

(1) ووقع في «المستدرك» للحاكم (٣/ ٤٢٧): حذيفة بن اليمان بن حِسْل، فجعل حسلاً جدَّه، لا اسمَ أبيه.

(2) «ت»: «واليماني».

(3) سقط من «ت».

(4) «ت»: زيادة «عمر».

فاخترتُ النصرة[1].

وهو حليف الأنصار لبني عبد الأَشْهل، وشهد حذيفة نَهَاوَنْد، فلما قُتل النعمان بن مُقَرِّن، أخذ الرايةَ، وكان فتحُ همذان والرِّي والدِّيْنَوَر على يد حذيفة ﷺ، وكانت فتوحُه سنةَ اثنين وعشرين.

ومات حذيفة ﷺ سنة ستٍّ وثلاثين بعد قتل عثمان ﷺ في أول خلافة علي ﷺ، وقيل: توفي سنة خمسٍ وثلاثين، والأول أصحُّ، وكان موتُه بعد أن أتى نَعْيُ عثمان إلى الكوفة، ولم يُدْرِك الجمل[2].

---

(١) رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٣٠١١)، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩/ ٣٢٦): رجاله رجال الصحيح غير علي بن زيد وهو حسن الحديث.

(٢) *** مصادر الترجمة:**

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٦/ ١٥)، (٧/ ٣١٧)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٣/ ٩٥)، «حلية الأولياء» لأبي نعيم (١/ ٣٥٤)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (١/ ٣٥٤)، «تاريخ بغداد» للخطيب (١/ ١٦١)، «تاريخ دمشق» لابن عساكر (١٢/ ٢٥٩)، «المنتظم» لابن الجوزي (٥/ ١٠٤)، «أسد الغابة» لابن الأثير (١/ ٧٠٦)، «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (١/ ١٥٨)، «تهذيب الكمال» للمزي (٥/ ٤٩٥)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢/ ٣٦١)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (٢/ ٤٤)، «تهذيب التهذيب» كلاهما لابن حجر (٢/ ١٩٣).

وأما **عبد الرحمن بن أبي ليلى**: فالمشهورُ [أنه][1] ابن يسار، وقيل: داودُ بن بلال، كنية عبد الرحمن أبو عيسى، وهو أنصاري، إمّا بالنسب[2] أو بالولاء، قال البخاريُّ: وكان بعضُهم يقول: هو من أنفسهم، وكان عثمانُ بن أبي شيبةَ يقول: هو مولى، وممن نسبه في الأنصار ابنُ سعدٍ كاتبُ الواقديِّ فقال: ابن أبي ليلى بن أصحبة قال: هو أحد بني جَحْجَبا، وكذلك[3] رأيته منسوباً في مسند يعقوب بن شيبة إلى بني جَحْجَبا في نسبٍ[4] ذكره.

وابن أبي ليلى أحدُ كبار التابعين، وأبوه له صحبة، ذكر يعقوب ابن شيبة عنه أنه قال: أدركتُ عشرين ومئةً[5] من أصحاب النبيِّ ﷺ، ويقال: إنه وُلِدَ لستٍّ سنين من خلافة عمر رضي الله عنه.

قال يعقوب: وروى عبد الرحمن عن عمر، وعلي، وعبدِ الله، وأبيِّ بن كعب، وسهلِ بن حنيف، وخوَّات بن جُبير، والبراءِ ابن عازب، وأبي ذرٍّ، وأبي الدرداء، ومعاذ بن جبل، وأبي سعيد الخدري، وقيس بن سعد، وزيد بن أرقم رضي الله عنهم، وكلُّ هؤلاء من الصحابة.

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «بالنسبة».

(٣) «ت»: «ولكن».

(٤) «ت»: «ينسب» بدل «في نسب».

(٥) «ت» زيادة: «من الأنصار».

قال [يعقوب][1]: وكان يحيى بنُ مَعين فيما حدثني عنه عباس[2] يُنكر سماعَه منه، ويصحح له السماعَ من علي، فعلى مذهب يحيى أنه لم يسمعْ أيضاً من معاذ بن جبل.

قلت: ذكروا وفاةَ عبدِ الرحمن بن أبي ليلى سنةَ ثلاث وثمانين، يقال: مات غريقاً بنهر[3] البصرة الذي يقال له دُجَيْل[4].

* * *

*** الوجه الثاني: في تصحيحه:**

وقد اتفق الشيخان على إخراجه في «الصحيحين» من حديث مُجاهد، والحَكَم، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وهذا الذي ذكرناه رواية[5] سيف[6] بن أبي سليمان، عن مجاهد، عند البخاري.

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «أحمد بن العباس».

(٣) «ت»: «في نهر».

(٤) * مصادر الترجمة:
«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٦/ ١٠٩)، «حلية الأولياء» لأبي نعيم (٤/ ٣٥٠)، «تاريخ بغداد» للخطيب (١٠/ ١٩٩)، «تاريخ دمشق» لابن عساكر (٣٦/ ٧٩)، «تهذيب الكمال» للمزي (١٧/ ٣٧٢)، «سير أعلام النبلاء» (٣/ ٢٦٢)، «تذكرة الحفاظ» كلاهما للذهبي (١/ ٥٨)، «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٦/ ٢٣٤).

(٥) «ت»: «رواه».

(٦) في النسخ الثلاث: «سعيد»، والصواب ما أثبت.

* **الوجه الثالث: في شيء من مفرداته، وفيه مسائل:**

الأولى: استسقى: استفعل من السَّقي، وهو بمعنى طَلَبَ منه السَّقْيَ، وذلك أحد ما تدل عليه هذه الصيغة، ويجيء لمعان أُخَرَ، لا مدخل لها هاهنا[1].

الثانية: المجوسيُّ: يحتمل أن يكون نسبة إلى أب، كما تنسب القبائل إلى أبيها، فيقال: تميمي وهاشمي مثلاً، ويحتمل أن يكون نسبة إلى مذهب أو[2] دين، وقد أنشد سيبويه[3] [من الوافر]:

كَنَارِ مَجُوسَ تستعرُ اسْتِعَارا[4]

الثالثة: هذا المجوسيُّ قد ورد ذكرُه بأعمَّ من هذا الوصف وبأخصَّ منه، ففي رواية: [شهدتُ][5] حذيفةَ استسقى بالمدائن، فأتاه

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٦/ ٤٨٩)، (مادة: سقى).

(٢) «ت»: «و».

(٣) في «الكتاب» له (٣/ ٢٥٤)، باب: مالم يقع إلا اسماً للقبيلة.

(٤) هذا عجز بيت للتوأم اليشكري، وصدره ـ وهو لامرئ القيس ـ:

أحار أريك برقاً هبَّ وهناً

كذا قال ابن بري. قال أبو عمرو بن العلاء: كان امرؤ القيس ينازع كل من قال: إنه شاعر، فنازع التوأم اليشكري، فقال له: إن كنت شاعراً فملّط أنصاف ما أقول وأجِزْها، فقال: نعم، فذكر هذا في جملة أبيات أُخر. انظر: «لسان العرب» لابن منظور (٦/ ٢١٣ ـ ٢١٤).

(٥) سقط من «ت».

فأتاه إنسانٌ بإناء من فضة[1]، وفي رواية عبد الله بن عُكَيم: فجاءه دُهْقان بشراب في إناء من فضة[2].

والدُّهقان ـ بكسر الدال وضمها ـ: الزعيم في القرية من الفرس.

قال القاضي: ويَحتمل أن يكون سُمِّي بِهِ من جَمعِ الماء[3] وصَبِّه[4] ومِلءِ الأوعية به، يقال: أدْهَقْتُ الماء إدهاقاً، ودَهَقْتُهُ، وأَدْهَقَه: إذا أفرغتُه إفراغاً، ودَهَقَ لي دَهْقَةً من المال: إذا أعطانيه، وأَدْهَقْتُ الإناءَ: ملأْتُـهُ.

قال الشاعر [من المنسرح]:

دِهْقَانَـــةٌ تَـــسْجُدُ الملـــوكُ لهـــا

يُجبَـى إليهـا الخَـرَاجُ فـي الحَـربِ[5] [6]

---

(1) تقدم تخريجه عند مسلم برقم (٢٠٦٧)، (٣/ ١٦٣٧).

(2) رواه مسلم (٢٠٦٧/ ٤)، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء.

(3) في النسخ الثلاث: «المال» بدل «الماء»، وكذا في المطبوع من «إكمال المعلم»، ولعل الصواب ما أثبت.

(4) «ت»: «وضمه».

(5) «ت»: «الخرب».

(6) لم أقف على قائله. وقد ذكره ابن نقطة في «تكملة الإكمال» (١/ ٣٣٥) في ترجمة بوران بنت كسرى، ولها يقول الشاعر ذلك.

أو يكون من اللين، والدّهْقَنَة: لِيْنُ الطعام، والدَّهاقين؛ لأنهم يُلَيِّنون طعامَهم وعيشهم لِسَعَةِ مالِهم[1]، أو يكونُ دَهْقَنَةَ الطعام ولينَـهُ مستفادٌ[2] من اسمهم، إذ هي عادتهم، والله أعلم، وقيل معناه: الحِذْقُ والدَّهاء والنُّهَى[3][4].

الرابعة: في هذه الرواية: [فرمى به][5]، وفي رواية عبد الله بن عُكَيْم: فرماه، وفي رواية عن ابن أبي ليلى: فرماه به.

فأما رواية: رمى به، فالضميرُ للقدح، والفعلُ يتعدى[6] بالباء، يقال: رميتَ الشيء، ورميت به: إذا طرحتَه من يدك، هذا هو الظاهر.

وأما رواية: رَمَاه به، ففيها زيادةُ ضمير المفعول في رماه، وهو المجوسيّ.

وأما رواية: رماه، فيحتمل أن يكون الضمير للمجوسي، ويحتمل أن يكون للإناء، وينبغي أن يكون المعنى على رواية: رماه به؛ لدلالتها على ما دلَّ عليه الروايتان الأخريان وزيادة.

---

(١) «ت»: «حالهم».

(٢) «ت»: «مشتقاً».

(٣) «ت»: «الحذق والذكاء والدهاء».

(٤) انظر: «إكمال المعلم» للقاضي عياض (٦/ ٥٦٨ ـ ٥٦٩).

(٥) زيادة من «ت».

(٦) «ت»: «معدى».

الخامسة: في قاعدة حروف الجرّ: يسميها الكُوفيون صفاتٍ؛ لنيابتها عن الصفات، ويترجم على هذا: باب[1] دخول بعض الصفات على بعض؛ أي: كون معنى هذا الحرف بمعنى هذا.

قال أبو محمد بن السِّيْد الأندلسيُّ ـ رحمه الله تعالى ـ: هذا الباب أجازَه قومٌ من النحويين أكثرُهم كوفيون، ومنع منه آخرون أكثرُهم بصريون، وفي القولين جميعاً نظر؛ لأن من أجازه دون شرط وتقييد لزمه أن يُجيز: سرت إلى زيد، وهو يريد: مع زيد، قياساً على قولهم: إن فلاناً لظريف عاقل إلى حسب ثاقب، أي مع حسب ثاقب، قال: ويلزمه أن يجيز: في زيد ثوب؛ أي: عليه، قياساً على قول عنترة[2] [من الكامل]:

بَطَـلٌ كـأنَّ ثيـابَهُ فـي سَـرْحـةٍ[3]

وهذه المسائل لا يُجيزها مَنْ أجازَ إبدال الحروف.

ومن مَنع ذلك على الإطلاق لزمه أن يتعسَّف في التأويل [التعسُّفَ][4] الكثيرَ، [وأورد][5] في هذا الباب أشياء كثيرةً يبعد تأويلُها

---

(١) «ت»: «الباب».

(٢) في الأصل: «غيره»، والمثبت من «ت».

(٣) انظر: «ديوان عنترة» (ص: ٦٥) من معلقته المشهورة، وعجزه:

يُحـذي نِعـالَ الـسِّبْتِ لـيس بتـوْأَمِ

(٤) سقط من «ت».

(٥) «ت»: «مما».

على غير وجه البدل[1]، كقوله [من الطويل]:

إذا [مـا] امـرؤٌ ولَّـى علـيَّ بِـوُدِّه[2]

وقوله [من الوافر]:

إذا رضيـت علـيَّ بنـو قُشَيْرٍ[3]

ولا يمكن المنكر لهذا أن يقول: هذا من ضرورة الشعر؛ لأنَّ هذا النوع قد كثُر وشاع، ولم يخصَّ الشعر دون الكلام، فإذا لم يصح إنكار المُنْكِر له، وكان المجيزون لا يجيزونه في كل موضع، ثبت بهذا أنه موقوف على السماع، غيرُ جائزٍ القياس عليه، ووجب أن يُطلب له وجهٌ من التأويل يزيل[4] الشناعة عنه، ويُعرفَ كيف المأخذ فيما يُورَد

---

(١) في «خزانة الأدب» للبغدادي حيث نقل عن ابن السيد هذا الكلام: «ومن منع ذلك على الإطلاق لزمه أن يتعسف في التأويل لكثير مما ورد في هذا الباب؛ لأن في هذا الباب أشياء كثيرة، يتعذر تأويلها على غير وجه البدل».

(٢) صدر بيت لدوسر بن غسان اليربوعي، كما ذكر ابن السيد في «الاقتضاب» (ص: ٤٣٣)، وعجزه:

وأدْبَـرَ لـم يـصدُر بإدبـاره وُدِّي

(٣) صدر بيت للقُحيف العُقيلي، كما نسبه ابن قتيبة في «أدب الكاتب» (ص: ٥٠٧)، والبغدادي في «خزانة الأدب» (٤/ ٢٤٧). وعجزه:

لعمـرُ اللهِ أعجبنـي رِضَـاها

(٤) في النسخ الثلاث: «يجيز»، والتصويب من «خزانة الأدب» للبغدادي.

منه، ولم يأتِ فيه[1] للبصريين تأويلٌ أحسن من قولٍ ذكره ابن جني في كتاب «الخصائص»[2]، وأنا أورده في هذا الموضع، وأَعضُده بما يشاكله من الاحتجاج المقنع، إن شاء الله.

قلت: ثم ذكر أشياءَ كثيرةً، حاصلُها يرجع إلى المعنى الذي يُسمَّى التضمينَ، وهو تضمينُ لفظٍ[3] معنىً آخر؛ ليفيد المعنيين، ومما اشتُهر فيه قوله [من الرجز]:

قَـــدْ قَتَـــلَ اللهُ زيـــاداً عَـــنِّي[4]

قيلَ: ضمّن (قتلَ) معنى صرفَ؛ ليفيد الصَّرْف بالقتلِ، وأنه وَقَعَ به لا بغيره.

وذكر ابن السِّيْد فيه وجهاً آخر فقال: وقد يجوز أن يكون بمنزلة قولهم: حَجَجْتُ البيتَ عن زيدٍ، أي نِبْتُ في ذلك منابَه، وفعلتُ في

---

(١) «ت»: «ولم نر فيه».

(٢) انظر: «الخصائص» لابن جني (٢/ ٣٠٦).

(٣) «ت»: «كلمة».

(٤) للفرزدق كما نسبه إليه ابن سيده في «المحكم» (٦/ ٣٣٢)، والعسكري في «جمهرة الأمثال» (١/ ٢١١)، وابن جني في «الخصائص» (٢/ ٣١٠)، وابن منظور في «لسان العرب» (١١/ ٥٥٢)، وغيرهم. وذلك أن زياداً قد نفى الفرزدق وآذاه، ونذر قتله، فلما بلغ موتُه الفرزدقَ شمِت به، فقال:

كيـف ترانـي قالبـاً مِجَنِّـي   أقلِـبُ أمـري ظهـرَهُ للبطْنِ

قـد قتـلَ اللهُ زيـاداً عنِّـي

ذلك مرادَه، فيكون معنى: قَد قتل الله زياداً عني؛ أي: فعل به ما كنتُ أفعلُ أنا به لو قَدِرْتُ عليه.

وهذا يتعلق بهذا المثال الخاص، والأمثلة كثيرة في التضمين:

ومنه: [قائدها السِّيادة][1].

إذا [ما] امرؤٌ ولَّى عليَّ بودِّه

قيل: إنَّما عُدِّي فيه «ولى» بـ «على»، وكان القياس أن يعدِّيهَا[2] بـ «عن»؛ لأنَّه إذا ولى عنه بودِّه، فقد ضنَّ عليه به وبخل، فأجرى التولِّيَ بالودِّ مجرى الضَّنانة، والبخلَ بودِّه مجرى السُّخط؛ لأنّه تولية عنه [بودِّه][3]، [والتولي][4] لا يكون إلا عَنْ سُخْطٍ عليه، ومنه ما تقدَّم [من الوافر]:

إذا رضيتْ عليَّ بنو قُشيرٍ

قيل: إنما عُدِّي فيه «رضي» بـ «على»؛ لأنَّ الرضى بمعنى الإقبال[5].

قلتُ: المانِعون لهذا الباب[6] إمَّا أن يمنعوا الاستعمالَ على

---

(١) سقط من «ت».

(٢) «ت»: «يعدي فيه».

(٣) سقط من «ت».

(٤) زيادة من «ت».

(٥) وانظر: «أدب الكاتب» لابن قتيبة (ص: ٥٠٦) وما بعدها.

(٦) «ت»: «قلت: قوله: المانعون لهذا الباب نحن نقول فيه».

سبيل الحقيقة والمجاز معاً، أو على سبيل الحقيقة فقط، ويجيزونه على سبيل المجاز.

والقائلون بالجواز إمَّا أن يدَّعوا في الاستعمال الحقيقة، أو يقولوا بالمجاز فيه.

فإن ادَّعى المانعون العمومَ بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز، لم يصحَّ لهم ذلك؛ لأنهم إذا ردُّوا على المجيزين، جعلوا مدلولَ اللفظ حقيقة معنى من المعاني، ثم ردُّوا الاستعمالاتِ التي يذكرها المجوِّزون بالتأويل إلى ذلك المعنى، وهذا التصرف هو تقريرُ المجاز وبيانُ وجهه؛ لأنَّ اللفظ المستعمَلَ في ذلك المعنى ليس موضوعاً له، واستعمالُ اللفظ في غير ما وُضِعَ له مجازٌ، مثاله: إذا ضمَّنَّا (قتل) معنى (صرف)، فقد استعملنا لفظة (قتل) في غير ما وضعت له، وكذلك إذا ضمنّا (رضيَ) معنى (أقبل)، فلم توضع لفظة (رضي) لمعنى (أقبل)، فهي مجاز فيه، وكذلك تضمينَ (ولّى) معنى (ضَنَّ) و (بَخِل).

وكذلك إذا قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[طه: ٧١]: إنه يعود إلى معنى الظرفية؛ لاستقرارِ المصلوب على الجذعِ استقرارَ الشيء في ظرفه فهو مجاز وبيان لوجه[1] علاقته.

فإذا كان الأمر على هذا، وسلَّم الكوفيون أنَّ الاستعمالَ في

---

(١) في الأصل: «وجه»، والمثبت من «ت».

المعاني التي يوردونها مجاز، وكان تصرُّف البصريين آيلاً إلى المجاز، فهذا ينبغي أن يكونَ الخلافُ [فيه][1] في ترجيح أحدِ المجازين على الآخر، لا في المنع من الاستعمال، [والحمل][2] أو الجواز فيهما.

وإن كان الكوفيون يروْنَ الاستعمالَ في هذه المعاني التي يوردونها حقيقةً، والبصريون يقولون هي مجاز، فقد تقررَ في علم الأصول أنَّ المجاز خيرٌ من الاشتراك، والاشتراكُ لازم على هذا القول؛ لأن الفريقين يتفقون على استعمال اللفظ في معنى حقيقته، والكوفيون على هذا التقدير يرون استعمالَه في معانٍ حقيقةً، فيلزم الاشتراك على هذا التقدير جزماً، ولست أذكر التصريح من مذهب المجوِّزين بأنه حقيقة، وإنما المشهور قولُهم: ويكون كذا بمعنى كذا، وليس في هذا دليل على أنه حقيقة فيه.

السادسة: المجاز يحتاج[3] إلى العلاقة والقرينة، والعلاقةُ[4] هي المجوِّزة للاستعمال، والقرينة هي الموجبة للحمل، فإن كان الواقع ما قدَّمناه من رجوع الخلاف إلى ترجيح أحد المجازَين على

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «محتاج».

(٤) «ت»: «فالعلاقة».

الآخر، فهذا المقام قد يقع الترجيح فيه[1] بسبب العلاقة، وقد يقع بسبب القرينة.

أما بسبب العلاقة: فأن[2] يكون أظهرَ للذهن، وأحصر عند الفهم[3]، كما في مجاز الملازمة مثلاً، فإنَّ رُتَبَ التلازمِ متفاوتةٌ، ويكون بعضُها أقربَ[4] من بعض.

وأما بسبب القرينة: فالقرائن لا تُحصى رُتبها، فقد تختلف بالكثرة والقلة، وبالظهور والخفاء، وغير ذلك، على هذا التقدير يُحتاج إلى النظر الجزئي بالنسبة إلى مواقع الاستعمال في[5] علاقته وقرينتِهِ، والذي يدل على ما قلناه من رجوع المعنى إلى ترجيح مجاز على مجاز: أنه إذا قلنا: إنَّ (في) للظرفية، نحوَ: المال في الكيس، وزيد في الدار، فإذا[6] قال بعضهم: إنها تكون بمعنى (على)، واستدل عليه بقوله ﷻ: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[طه: ٧١]، وبقول الشاعر[7] [من الكامل]:

---

(١) «ت»: «فيه الترجيح».

(٢) «ت»: «فقد».

(٣) «ت»: «وأحصر للفهم».

(٤) «ت» زيادة: «وأظهر».

(٥) «ت»: «وإلى».

(٦) في الأصل: «وإذا»، والمثبت من «ت».

(٧) هو الفرزدق كما تقدم.

بطـــلٌ كـــأنَّ ثيـابَـهُ فــي سَــــرْحَــةٍ

فقال خصمُه: لا حجةَ في ذلك؛ لأن الجذوعَ صارت لهم بمنزلة المكان؛ لاستقرارهم فيها، وكذلك السَّرْحةُ بمنزلة المكان؛ لاستقرار الثياب فيها.

فيقال له: هاهنا هيئةٌ للمصلوب بالنسبة إلى الجذع، هي المدلول عليها بالكلام المذكور، فهذه الهيئة المعينة، هل حقيقة الظرفية والوعاء موجودة فيها، كما في قولنا: المال في الكيس، وزيد في الدار، أم لا؟

فإن لم تكن موجودة فقد استعملت في التي موضوعها الظرفية والوعاء فيما ليس كذلك، فهي مجاز، وإن ادَّعيت أنها موجودة فهي خلاف ما ذكر من الظرفية في قولك: [المال في الكيس، وكفى دليلاً على أنها مجاز قولك: إن الجذوع][1] صارت لهم بمنزلة المكان لاستقرارهم فيها، فإن الشيء لا يكون بمنزلة نفسه، فهي إذن غيرُه.

ثم يقول: إن (على) للاستعلاء، فهذه الهيئة المعيَّنة هل وجدت هذه الحقيقة فيها، أو لا؟

فإن وجـدت فاللفظ الموضوع لهذه الهيئة هو (على) وهي[2] معناها، ولم يستعمل فيها، واستعمل فيها (في)، فقد استعملت

(١) زيادة من «ت».

(٢) «ت»: «وهو».

[في][1] حيث يكون المعنى معنى (على)، ولا نعني بقولنا: إنها بمعنى (على) إلا أنها استعملت حيث يكون المعنى لـ (على)، فعلى كل حالٍ فالمجاز لازمٌ، والاختلاف في طريقه وتعيينه، وكذلك نقول في سائر ما يُدَّعى أنه لا حجةَ فيه، ونعتذر عنه بالتضمين أو بالحذف، فالتضمين والحذف مجازان، كما اعتذر عن استدلال من قال إن (على) تكون بمعنى الباء بقول[2] الشاعر[3] [من الكامل]:

فكأنَّهُنَّ رِبَابةٌ وكأنَّهُ يَسَرٌ يُفِيضُ على القِدَاحِ ويَصْدَعُ

ويصدع مفسَّر بأنه يتكلم بالحق والعدل، فيبلغ ذلك أسماعَهم فيشقها [به][4]، من قوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[الحجر: ٩٤]؛ أي: فشُقَّ بها أسماعَهم.

فقيل في الجواب: إنه لا حجة فيه؛ لأنه قد تضمن (يفيض) معنى يَحمل[5]، كأنه قال: يحمل[6] على القداح، والتضمين مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما هو موضوع[7] له، وكذلك أجيب عن

---

(١) زيادة من «ت».

(٢) في الأصل: «لقول»، والمثبت من «ت».

(٣) هو أبو ذؤيب الهذلي، كما في «ديوانه» (ص: ١٥٢).

(٤) زيادة من «ت».

(٥) في الأصل و«ب»: «يحيل»، والمثبت من «ت».

(٦) في الأصل و«ب»: «يحيل»، والمثبت من «ت».

(٧) «ت»: «في غير ما وضع».

الاستدلال بقوله: اركب على اسم الله؛ أي: بسم الله، فقيل: لا حجة في ذلك؛ لأن (على) تحتمل أن تكون متعلقة بمحذوف، ويكون المجرور في موضع الحال، فكأنه قال: اركب متكلاً على اسم الله، فهذا من مجاز الحذف، ويقال أيضاً: إنَّ (على) حقيقة في الاستعلاء[1] كما ذكرتم، فهذه الحقيقة موجودة[2] في محل الاستعمال على بابها، أو لا؟

الأول[3]: باطل قطعاً، والثاني: يوجب أن يكون استعملت في غير موضوعها، فهي مجاز.

وأما ما ذكره أبو محمد بن السِّيْد - رحمه الله تعالى - من أن مُجوِّز[4] ذلك من غير شرط وتقييد يلزمه أن يجيز[5]: سرت إلى زيد، وهو يريد: مع زيد، قياساً على قولهم: إن فلاناً ظريف عاقل إلى حسب ثاقب؛ أي: مع حسبٍ ثاقب.

فنقول فيه: إن حملْتَ كلامَهم على عدم اشتراط شيء أصلاً، وأنهم يحملون اللفظ المشترك على أحد معنييه حملاً بلا قرينة، تعيَّنَ

(١) «ت»: «إن (على) للاستعلاء».

(٢) في الأصل: «هل موجودة».

(٣) «ت»: «والأول».

(٤) في الأصل: «يجوز»، والمثبت من «ت».

(٥) «ت»: «يجوز».

المراد، و[1] يحملون اللفظ على المعنى المجازي من غير شرطي المجاز، وهما[2] العلاقة والقرينة، فما ذكرت لازم على هذا التقدير، ولكنه لا نسلم أن دعواهم كذلك؛ لأنّ المواضع التي يستشهدون بها، والاستعمالات التي يوردونها، لم تعرَ من العلاقة والقرينة إذا[3] ادُّعِي المجاز، أو من القرينة في الحمل إذا[4] ادُّعِي الاشتراك، وأما امتناع سرت إلى زيد، بمعنى: مع زيد، فإما أن يُفرض انتفاءُ قرينة تدل على معنى (مع)، أو لا يفرض، فإن فُرِضَ انتفاءُ القرينة[5]، فهو ممتنعٌ لانتفاء شرط الحمل على المجاز إذا جعلنا الاستعمالَ مجازياً، وليس امتناعُ الحمل على المجاز مع عدم شرط المجاز مما يوجب امتناعَ الحمل حيث يوجد شرط المجاز في الاستعمالات التي يدَّعونها، وإن منعت استعمالها في هذا الموضع[6] مع وجود القرينةُ الدالة على أنها بمعنى (مع) فلا نسلِّم امتناعَه، ولو قامت القرينةُ على أنه أراد بقوله: سرت إلى زيد، [مع زيد][7] بكلام تقدم، أو بحالة

---

(١) «ت»: «أو».

(٢) في الأصل: «وهي»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «إن».

(٤) «ت»: «إن».

(٥) «ت»: «قرينة».

(٦) «ت»: «وإن حملت كلامهم على الاستعمال».

(٧) زيادة من «ت».

مُشاهَدَةٍ[1] تدلُّ على المراد، لجاز ذلك، والله أعلم.

السابعة: قول ابن السِّيْد ـ رحمه الله تعالى ـ: وإذا لم يصح إنكار المنكر له، وكان المجيزون لا يجيزونه في كل موضع، ثبت بهذا أنه موقوف على السماع غيرُ جائز القياس عليه.

فهذا كلام يحتاج النظر فيه إلى قاعدة أصولية، وهي أنَّ المجاز هل يتوقف على السمع، ويشترط فيه الوضعُ، أم لا؟ وتحقيق القول في ذلك، فنذكر هذه القاعدة.

الثامنة: فرض الأصوليون مسألةً في [أن][2] المجاز هل يتوقف على السمع؟ وذكروا الدليل من الجانبين.

قال بعضهم: القائلون بأن المجاز يفتقر إلى الوضع خصَّصوا ذلك بالأنواع دون جزئيات المجاز الشخصية[3]، فيقولون: لابد أن تضعَ العربُ نوعَ التجويز[4] بالكل إلى الجزء، وبالسبب إلى المسبب، وغيرهما من الأنواع.

وأما وضعها للتعبير بهذا الكلِّ المعين عن هذا الجزء المعين، أو التجوز بهذا السبب المعين إلى هذا السبب المعين، فلا يشترطه أحد اتفاقاً[5].

---

(١) «ت»: «شاهدة».

(٢) سقط من «ت».

(٣) «ت»: «الجزئيات الشخصية».

(٤) «ت»: «التجوز».

(٥) انظر: «الإحكام» للآمدي (١/ ٥٤)، و«مختصر ابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني» (١/ ١٨٧)، و«التمهيد» للأسنوي (ص: ١٩٦)، و«المحصول» =

ولم يزل الأدباءُ في الأعصار والأمصار يكتفون بمجرد العلاقة من غير فحص عن الوضع[1].

فأقول: إن أراد[2] ابن السِّيْد قَصْرَه على السماع في الجزئيات، فالذي حكيناه آنفاً يمنع من ذلك، وإن أراد قصرَه على السَّماع في الأنواع، ففيه ما ذكرنا من الخلاف، ويرجع إذاً الخلاف هاهنا[3] إلى أنه هل يثبت السماع في هذا النوع، أم لا؟

التاسعة: في وجه تعلُّقِ الحديث بما ذكرنا من القاعدة وما بعدها بعضُ من[4] يرى استعمالَ حرف بمعنى آخر، قال: إن (في) تكون بمعنى (من) وأنشد فيه، قال الشاعر [من الطويل]:

ثلاثون شهراً في ثلاثة أحوال[5]

= للرازي (١/ ٤٥٦)، و«الإبهاج» للسبكي (١/ ٣٠٥)، و«البحر المحيط» للزركشي (٣/ ٥٩). وقد اختار ابن الحاجب وغيره أنه يفتقر إلى الوضع، واختار إمام الحرمين والرازي وغيرهما أنه لا يفتقر إلى الوضع ولا يتوقف على السمع، وتوقف فيه الآمدي.

(١) هذا كلام ابن الحاجب في «أماليه»، كما نقله الزركشي في «البحر المحيط» (٣/ ٦١).

(٢) «ت»: «إما أن يريد».

(٣) «ت»: «وسيأتي هاهنا رد الخلاف في المسألة».

(٤) في الأصل: «ما»، والمثبت من «ت».

(٥) عجز بيت لامرىء القيس، كما تقدم (١/ ٣١) من هذا الكتاب، إلا أنه قال فيه: «ثلاثين شهراً» وصدره:

وهل يَعِمَنْ مَنْ كان أحدثُ عهدِهِ

وقال: المعنى من ثلاثة أحوال.

ولفظة (في) هاهنا مستعملة حيث يقول ﷺ: «ولا تأكلُوا في صِحَافها»، فانظر هاهنا في أنَّ كلمةَ (في) محمولةٌ على الظَّرفية، أو بمعنى (من) على مذهب من يرى ذلك، والحكم الشرعي في التحريم يتعلق بذلك.

العاشرة: الذي يمنع من حمله[1] على الظرفية أنه لو كان قوله ﷺ: «لا تشربوا في آنيةِ الذَّهب والفضَّة، ولا تأكلوا في صِحافها» محمولاً على الظرفية والوعاء الذي مُثِّل بقولهم[2]: زيد في الدار، والمال في الكيس، لما كان اللفظ متناولاً إلا لتحريم الأكل والشرب، بحيث يكون الإناءُ ظرفاً لهما، وذلك بعيد و[3] ممتنع.

أما أولاً: فإنه حمل اللفظ على صورةٍ مخالفة للعادة لا تقع إلا نادراً، وحينئذ يحرم.

وأما ثانياً: فلأنه لا يكونُ تحريمُ[4] الصورة المعتادة بطريق اللفظ، وهذا إن صحَّ فيه القياسُ لم نَرَ أحداً فَعَلَهُ، وليس صحة القياس فيه بالظاهر[5]، وأعني بالصورة المعتادة: أن يأخذَ المأكولَ من الإناء

---

(١) «ت»: «من أن يحمل».

(٢) في الأصل: «قولهم»، والمثبت من «ت».

(٣) «ت»: «أو».

(٤) «ت»: «لا يكون الحكم في».

(٥) «ت»: «بالظهارة».

ويرفعه إلى فيه ويأكله.

وأما ثالثاً[1]: فلأن أهلَ العرف يطلقون على من فعل هذا أنه أكل في صِحَاف الذهب والفضة، وإذا كان كذلك[2] على معنى (من) فيتناول حينئذ الصورةَ المعتادةَ، ولا تنافي بين معنى (من) الذي هو لابتداء غاية الأكل، وبين معنى الظرفية، فيكون حينئذ اللفظُ متناولاً لهما معاً، إلا أنه يُعَدُّ حملُ اللفظ على مجازه بسبب تعذُّرِ حملِهِ على حقيقته، أو يُعدُّ حملُه على حقيقته[3]، فالذين يمنعون من كون (في) بمعنى (من): إن ردُّوه إلى معنى الظرفية بطريق التأويل فهو مجاز، ويتعين ترجيح أحد المجازين [على الآخر][4]، وإن قصروه على معنى الظرف، فعليهم الجواب عما ذكرناه مما يبعُد حملُه على ذلك، وليس يبعد[5] أن ينازِعَ منازِعٌ منهم في معنى الظرفية، وأنها لا تقتضي الاقتصارَ على الصورة التي استبعدناها، وهو أن يكون الإناء ظرفاً للفم عند تعاطي الأكل والشرب، لكنه مقتضى تمثيلهم[6] بقولهم: المال في

---

(١) في الأصل و«ب»: «بالباء»، والتصويب من «ت».

(٢) «ت»: «ذلك».

(٣) في الأصل بعد قوله: «حقيقته»: «الحادية عشرة: الذين يمنعون...». وقد أثبت ما في «ت» هنا؛ لاتساق الكلام مع سابقه وانتظامه.

(٤) زيادة من «ت».

(٥) «ت»: «ببعيد».

(٦) «ت»: «يقتضي تمثيله».

الكيس، وزيد في الدار، وقد قال: سعيد بن الدَّهان النحوي في كتاب «الغُرَّة»[١]: المفهوم من معنى (في) هو اشتمال مقرِّ الشيء أو محله[٢] على ما يلاقيه، كقشر البيضة والمُحِّ[٣]، نقول: زيد في الدار، والمال في الكيس.

الحادية عشرة: قوله[٤]: «فإنَّها لهُمْ في الدُّنيا، ولكُم في الآخرة»، وفي رواية عن عبد الله بن عُكَيم: «لا تشربوا في آنية الذَّهبِ والفِضَّةِ، ولا تَلبسوا الدِّيباجَ والحريرَ، فإنَّه لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة»[٥]، فأمّا على هذه الرواية في تذكير الضمير في قوله ﷺ (فإنه) (وهو)، فينبغي أن يعودَ على المذكور أولاً من إناء الذهب والفضة والحرير والديباج على تقدير، فإن ذلك[٦] كما ذكر عن رؤبة في قوله

(١) للإمام الأديب النحوي سعيد بن المبارك بن علي الأنصاري، أبو محمد، المعروف بابن الدهان، المتوفى سنة (٥٦٩هـ) كتاب: «الغرَّة في شرح اللمع لابن جني» وهو شرح كبير، لا مثيل له مع كثرة شروح «اللمع». انظر: «كشف الظنون» لحاجي خليفة (٢/ ١٥٦٢)، و«هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٢٠٥).

(٢) في الأصل: «مصلحته»، والتصويب من «ت».

(٣) المُحُّ، وكذا المُحَّة: صفرة البيض. انظر: «لسان العرب» لابن منظور (٢/ ٥٨٩)، (مادة: محح).

(٤) في الأصل: «قولهم»، والتصويب من «ت».

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) «ت»: «ذاك».

[من الرجز]:

فيهـا خُطُـوطٌ مـن سَـوَادٍ وبَلَـقْ كأنَّـه فـي الجِلْـدِ توليـعُ البَهَـقْ

وإنه قيل له: لمَ لا تقول[1] (كأنها) فتحمله على الخطوط، أو (كأنهما) فتحمله على السواد والبَلَق؟! فغضب، وقال: ذلك ـ ويلك ـ الذي بها توليعُ البهق[2].

وأما على رواية تأنيث الضمير: «فإنها لهُم في الدُّنيا، وهي لكم في الآخِرَةِ»، فيحتمل أن يعودَ على الآنيةِ والصِّحاف، ويحتمل أن يعودَ على الجميع على معنى: فإن تلك المذكوراتِ، وما يقرُب منه.

* * *

*** الوجه الرابع: [في الفوائد][3]، وفيه مسائل:**

الأولى: فيه الشرب من آنية المجوس، وسيأتي الشُّرب من آنية الكفار.

الثانية: حذيفة ـ رضي الله عنه ـ كان على المدائن، فيؤُخذ منه أنَّ مثل هذا

---

(1) في الأصل: «لو لم»، والتصويب من «ت».

(2) انظر: «مجالس ثعلب» (٢/ ٣٧٥)، و«خزانة الأدب» للبغدادي (١/ ٨٨)، و«لسان العرب» لابن منظور (٨/ ٤١٠)، وعندهم: قال أبو عبيدة: قلت لرؤبة: إن كانت الخطوط فقل: «كأنها»، وإن كان سواد وبياض فقل: «كأنهما»؟ فقال: كأنَّ ذا ـ ويلك ـ توليع البهق. قال ابن منظور: قال ابن بري: ورواية الأصمعي: «كأنها» أي: كأن الخطوط.

(3) سقط من «ت».

مما يُسامِحُ به الحاكمُ والمتولِّي، ولا يكون داخلاً تحت هدايا العمال.

فإن قلتَ: هذا يحتاج إلى أمرين؛ أحدهما: أن يكون الماء للدِّهقان، والثاني: أن يكون في حال ولاية حذيفة.

قلت: نعم، وكلا الأمرين هو الظاهر؛ **أما الأول**، فلوجهين:

أحدهما: ثبوت يدِه عليه مع عدم الدليل على خلافه بوجه من الوجوه.

والثاني: أنه علَّل الإنكار بكونه آنيةَ فضةٍ أو ذهب، فيكون هو منشأَ الإنكار، ولو كان الماء لغيره لزاحم العلةَ التي ذكرها[1]، وظاهر التعليلِ يقتضي الاستقلالَ.

وأما الثاني: فلأنه إنما يحتملُ خلافَه بتقديراتٍ لا دليل [له][2] عليها أصلاً، وليس فيها إلا مجردُ التجويز.

الثالثة: فيه حسن التأديب على مخالفة الأمر، فإنه جعله منشأَ العُذرِ.

الرابعة: فيه أنه ينبغي تقديم الإنذار على التَّأديب؛ لاحتمال كون الجهل عذراً، وبعد الإنذار ينبغي الإعذار.

الخامسة: فيه الاعتذار عما[3] يبدُرُ من الإنسان مِمَّا قد يُنْكَر عليه

---

(١) «ت»: «ولو كان مثل هذا ممنوعاً لزاعم العلة التي ذكرها».

(٢) زيادة من «ت».

(٣) «ت»: «مما».

فعلُه، والله أعلم[1].

السادسة والسابعة والثامنة: فيه النهي عن لبس الحرير والديباج، والشرب في آنية الفضة، وقد تقدم الكلام على ذلك في الحديث قبلَه.

فإن قلت: فما الفائدة في ذكر هذا هاهنا بعد تقدمه؟

قلت: لو كان المقصودُ بيانَ الحكم كما في الكتب الفقهية لكان تكراراً من غير فائدة، وإنما المقصود بيان ما في الحديث من الفوائد، وما يُستَنتج منه من الأحكام، وثبوت الحكم بحديث لا ينفي ثبوته بآخر، واستفادته من حديث ليس هي استفادته من آخر، وبهذا تحصل الفائدة في إعادة الذكر بحسب إعادة الأحاديث، وتتكرَّرُ الأدلةُ وتتعاضد.

التاسعة: في هذا الحديث النهيُّ عن الشرب في آنية الذهب،

---

(١) حصل هنا سقط كبير في الأصل «م» بمقدار أربعين ورقة، وفيه تتمة شرح الحديث الثاني هذا، وشرح أربعة أحاديث أخرى من أحاديث باب الآنية، وقد استدركت هذا السقط من النسخة «ت»، ولله الحمد والمنة.
وقد جاء على هامش الأصل في هذا الموضع: «بلغ مقابلة فصحَّ، ولله الحمد والمنة، ومنه التوفيق والعصمة، ويليه: باب السواك.. عدد (٣٥) حديثاً، يسَّر الله إتمامها».
وعند هذا الموضع تنتهي النسخة البديعية المرموز لها بحرف «ب»، وقد تقدم الكلام عن هذه النسخة وسقمها، والسقوط التي فيها، واختلاط أوراقها في مقدمة الكتاب.

وهو زيادةٌ على ما دل عليه الحديثُ من النهي عن الشرب في آنية الفضة، وذلك بالنسبة إلى رعاية المعاني من باب الأولى، ولكن بالتنصيصِ عليه يندفعُ الشَّغبُ الظاهري، والأوهام البعيدة، والله أعلم.

العاشرة: فيه زيادة النهي عن الأكل، فينضاف إلى النهي عن الشرب المذكور في غير هذا الحديث.

الحادية عشرة: من المتبين أنَّ مأخذَ الظاهرية من النصوص مقصورٌ على مدلولات الألفاظ، والقياسيُّون معهم في ذلك، لكن لا على سبيل الحصر، بل يعتبرون المعاني، فقد يؤدي ذلك إلى تعميمه بالنسبة إلى مدلول اللفظ وتخصيصه.

وهذا الحديث الذي نحن في الكلام عليه يرجع إلى ما يستنبط منه إلى هاتين القاعدتين، والألفاظ التي[1] ينظر فيها بالنسبة إلى هذا الحديث، هي ما تدلُّ على الفعل المنهي عنه كالشرب والأكل، وما يدلُّ على كيفية ذلك الفعل؛ أي: كيفية الأكل والشرب، وإنما جاء النظر في هذا من جهة كلمة «في»، وأن المراد: هل هو الظرفية الحقيقية، أو هي بمعنى «مِن»، فإنَّ الأحكامَ تختلف بحسب ذلك.

الثانية عشرة: قد عُلم أنَّ اعتبارَ حقيقة الظرفية، بمعنى أن يكون الإناءُ ظرفاً للأكل والشرب متعذرٌ أو بعيد؛ لأن تلك الهيئة غيرُ معتادة في حق بني آدم، وهم المخاطبون، وتنزيلُ اللفظ عليها، تنزيلٌ له على

---

(١) «ت»: «الذي».

أمر نادر مع كونه وردَ في تأسيسِ قاعدةٍ كليةٍ.

وإذا حملت كلمة «في» على معنى «مِن» تناولت الظرفية وغيرَها؛ لأن الظرفية في الأكلِ والشرب لا تنافي معنى ابتداء الغاية على ما عُرف، فعلى هذا لو وَضَع فَمَه في الإناء يَكْرَعُ فيه شرباً أو أكلاً، لكان مرتكباً للنهي جزماً، اعتُبِرت الحقيقة في كلمة «في»، أو لم تُعتبر.

الثالثة عشرة: إذا تعذَّرت الحقيقة، وتعدَّدت وجوهُ المجاز، وكان بعضُها أقربَ إلى الحقيقة تعيَّن الحملُ عليه، وهذا ظاهرٌ مشهور إذا كان المجازان بينهما تنافٍ في الحمل.

يبقى النظر فيما إذا كان المجازُ المحمول عليه عند تعذُّرِ الحقيقة مجازاً واحداً يتناول محلَّين لا مانع من الحمل عليهما معاً، وأحدُهما أقربُ إلى الحقيقة من الآخر، فهل يتعين الحملُ على الأقرب من الاحتمالين، أو يُحمل عليهما معاً؛ لتناول ذلك الوجه العام لهما، وعدم التنافي؟

فقد يُحمل على الأقرب إلى الحقيقة، وقد يقال ذلك إذا تعددت وجوهُ المجاز عند تعذُّر الحقيقة، وكان في الحمل بينهما تنافٍ.

أما إذا اتَّحد المجازُ المحمولُ عليه، ولم يتنافَ الحملُ على وجهته، فليُحملْ عليهما؛ لأن في الحمل على الأقرب محذورَ التخصيصِ مع إمكان التعميم، بخلاف ما إذا تعددت وجوهُ المجاز، ووقع التنافي في الحمل، فإنه ليس فيه هذا المحذور.

ومثال ما إذا تعذر الحمل على الحقيقة، وتعددت وجوهُ المجاز مع التنافي: ما إذا دخل النفي على الحقيقة اللغوية، وتعذر الحملُ عليها، كما في: (لا عملَ إلا بنيَّةٍ) مثلاً، فإن الحقيقة متعذرة، واحتمل أن يقدَّر: لا صحةَ عمل، واحتمل أن يقدَّر: لا كمالَ عمل.

فهذان وجهان من المجاز، وفي الحمل على أحدهما منافاةٌ للحمل على الآخر؛ لأنَّا إذا [قلنا]: لا صحة، لزم انتفاء الكمال، وإذا قلنا: لا كمال، لم يلزم انتفاء الصحة، بل قد يشعر بوجودها، والحملُ على نفي الصحة أقربُ إلى انتفاء الحقيقة من الحمل على نفي الكمال.

وأما مثال القسم الثاني: فسيأتي في المسألة التي تلي هذه المسألة، إن شاء الله تعالى، ويتبين تنزيلُ الأمرِ فيها على ما أشرنا إليه من التخصيص وعدمِه.

الرابعة عشرة: قد ذكرنا تعذُّرَ الحمل على حقيقة الظرفية في كلمة «في» من قوله ـ ﷺ ـ: «ولا تأكلوا في صحافها»، فإذا حملناها على معنى «من» مجازاً كانت لابتداء الغاية، وابتداءُ الغاية يتناول الشربَ مع مباشرة الإناء بالفم، والشرب من غير مباشرته؛ كما إذا صبَّ من الإناء في فِيْهِ من غير ملاقاته الإناءَ، والشرب منه لا مع مباشرته، ويمكن حملُه عليهما معاً، وليس أحدهما أولى من الآخر بالنسبة إلى ابتداء الغاية، ولكنَّ الأقربَ إلى حقيقة الظرفية الشربُ مع مباشرة الإناء، ومتى حملناه على المباشرة أخرجنا عنه الشربَ منه من

غير مباشرةٍ مع تناول ابتداء الغاية له، وأنه ليست إحدى[1] الصفتين أولى - فيُحمل عليه اللفظُ وهو ابتداء الغاية - من الأُخرى، وهذا تخصيصٌ لبعض مدلول اللفظ بعد الحمل على ابتداء الغاية، فهذا هو المثال الذي قصدنا ذكره في المسألة قبلَها.

الخامسة عشرة: هذه الصورة التي فرضناها، وهي أن يرفع الإناء، ثم يصبُّ في فمه من غير مُماسَّة، ظاهرةٌ في التحريم؛ لأنه إذا أدرنا الحكمَ على الاستعمال فهو مستعملٌ، وإن أدرناه على مسمَّى الشرب من الإناء فهو حاصل، إذ يسمى شارباً منه في الإطلاق العرفي.

وهاهنا تظهر فائدةُ البحث الذي قدمناه من النظر في قرب هذه الصورة من الحقيقة، وهل لذلك أثرٌ في تعيُّن الحمل عليها، أو لا؟

فإن لم يكن فظاهر، وإن كان اقتضى ذلك أنْ تخرجَ هذه الصورةُ من دلالة اللفظ، وأنْ يؤخذَ ذلك من دليلٍ آخرَ، فهو بعيدٌ.

السادسة عشرة: في قاعدة ينبني عليها غيرُها، المتقدمون من الأصوليين يقسمون الأحكام إلى وضعية وتكليفية، وبعض المتأخرين يردُّ الكلَّ إلى حكم التكليف.

ومن الأحكام الوضعية نصب الأسباب، والأصلُ فيها ترتُّبُ مسبَّبِها عليها من غير اعتبارِ شرطٍ في إعمال السبب.

وأما الأحكام التكليفية فاعتبار القصد فيها مناسب؛ لأن غايتَها

---

(١) «ت»: «ليس أحد».

امتحانُ المُكَلَّف بالامتثال، والقصدُ ركنٌ في ذلك، وعلى هذا يقول الحنفية في مسألة النية: إن الماء مطهِّرٌ بنفسه، فلا حاجةَ فيه إلى النية، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه من أن الأصلَ ترتبُ المسبب على سببه، ومن يَشترِط النيةَ في الوضوء فبدليل من خارج على اعتبار شرط في إعمال السبب[1].

السابعة والثامنة عشرة: قد يتعلَّق النظرُ فيما نحن فيه بما[2] إذا جلسَ في الوضوء أو الغسل تحتَ الميزاب، أو برز للمطر فأصابه الماءُ، ناوياً للوضوء أو الغسل صحَّ، وإذا وقف في مَهَبِّ الريح قاصداً بوقوفه التيممَ حتى أصابه الترابُ فمسحه بيده، ففيه اختلافٌ عند الشافعية، رحمهم الله[3].

فأما صحةُ الوضوء والغسل فكأنَّه لمعنى السببية في تطهير الماء كما يذكره الحنفية، لكن باعتبار شرط آخر بدليل من خارج، وهو النيةُ عند الشافعية والمالكية.

وأما مسألة التيمُّم؛ فالاختلاف فيها راجعٌ إلى أنَّ الأمرَ توجَّه بالقصد إلى الصَّعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[المائدة: ٦].

---

(١) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (١/ ١٧١).

(٢) «ت»: «بهما».

(٣) ظاهر نص الشافعي رحمه الله وقول أكثر الأصحاب: أنه لا يصح تيممه؛ لأنه لم يقصد التراب، وإنما التراب أتاه. انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (٢/ ٣١٧).

ومن منع يقول: لم يقصدِ الترابَ، وإنَّما الترابُ أتاه، ومن صحَّح فكأنه يرى أنَّ هذا التعرُّضَ قصدٌ، أو كالقصد إلى التراب، وقصدُ التراب من الأحكام التكليفية.

التاسعة عشرة: رفعَ غيرُه الإناء، وصبَّ منه في فمه، فشرب منه، إن كان ذلك بأمره فليلتحقْ بما لو رفعه هو، وإن كان بغير أمره فليس هاهنا إلا التعرُّضُ لمصبِّ الماء، أما اعتبارُ الاسم وكونُه يقتضي شارباً من إناءٍ فضةٍ فظاهرٌ، وأما اعتبارُ هذا الاستعمال، فهل يتنَزَّلُ هذا التعرضُ لمصبِّ الماء من الإناء منزلةَ الاستعمال للإناء؟

من هاهنا يجيء النظرُ في مسألتي التعرض لماء الميزاب أو المطر من حيث إنَّ تطهيرَ الماء لاحقٌ بالأسباب؛ لما أشرنا إليه، وذكرنا أن الأصلَ ترتبُ المسبب على سببه، وترتُّبُه على أمر زائد يكون بدليل من خارج.

ويبقى النظرُ في مسألة التراب؛ لأن هذه المسألة ومسألة التيمم، كلاهما من أحكام التكليف، وقد ذكرنا مناسبةَ اعتبار القصد فيه تُلحقُ هذه المسألة، فيقال: إن هذا التعرضَ هل يُنَزَّل منزلةَ الاستعمال لإناء الذهب والفضة، أو لا؟

هذا محل نظر، والأقربُ ـ والله أعلم ـ المنعُ؛ لوجهين:

أما أولاً: فلحصول مسمَّى الشرب من إناء الذهب أو الفضة.

وأما ثانياً: فلهذا التعرُّضِ الذي وقع به القصدُ إلى الشرب.

العشرون والحادية والعشرون: تعرَّضَ لميزاب ذهب أو فضة من غير قصدِ قاصدٍ، أو لماء يفور من ذهب أو فضة من غير قصد قاصد؛ فشرب منه، هو كالمسألة التي قبلَها.

الثانية والثالثة والعشرون: قد عُلم أنَّ من جملة ما يقع فيه النظر من أحكام هذا الحديث كيفيةَ الشرب والأكل، وهيئةَ الاستعمال، ولا شكَّ أن التحريمَ في هذه الأمور ليس للأكل والشرب بمجرَّدِه، وإنما هو لهما بقيدِ الإضافة إلى إناء الذهب والفضة، فلا بدَّ من اعتبار تلك النسبة للإضافة، فكل ما يُسمى شرباً وأكلاً من الإناء، فهو مندرجٌ تحت اللفظ، فوضعُ اللقمة في الإناء ورفعُها إلى الفم، أو وضعُ آلة الشرب في الإناء ورفعُ المشروب إلى الفم، لا شكَّ في انطلاق الأكل والشرب من الإناء على ذلك، أما إذا رفع المأكول من إناء الذهب والفضة، ووضعه بين يديه على غير الإناء، ثم أكل، فهل يحرم، أم لا، ويجعل ذلك خارجاً عن الأكل من إناء الذهب والفضة؟

بلغني عن بعض الناس: أنه فعل هذا، وأخذ مأكولاً من الإناء، ووضعه على رغيف وأكل، والقصد بذلك.

وهذا عندي يختلف[1] الأمرُ فيه باختلاف ما يرفع من الإناء، وما تقتضيه العادة، ويُطلِقه أهلُ العُرف في كونه أكلاً من الإناء، أم لا.

فأقول: إن الكثيرَ الذي لم تجرِ العادةُ برفع جميعه، بل بأن يُرفعَ منه ويؤكل، ليس كالشيء اليسير الذي تجري العادةُ بأن يرفعَ من الإناء

---

(١) «ت»: «لا يختلف»، والسياق يقتضي ما أثبته.

إلى الفم؛ فالأولُ ـ إذا رُفع ووُضع في غير الإناء وأُكل منه ـ أقربُ من الثاني إلى الجواز على كلِّ حال، فالممتنعُ المُسمَّى، وما ينطلقُ عليه اسم الأكل والشرب من الإناء.

الرابعة والعشرون: غَرفَ بإناء فضة أو ذهب ماءً، ثم صبَّ في إناء غيرهما، فشرب أو استعمل، هل يمتنع؟

أما الأكلُ والشربُ المضافُ[1] إلى إناء الذهب والفضة فمنتفٍ؛ لأن اللفظ إنما يدل على منع أن يكونَ ابتداءُ الأكل والشرب من الإناء، وهذا القدر ليس كذلك، وكذلك إذا اعتبرنا الاستعمالَ المنسوبَ إلى الأكل والشرب.

وأما مطلقُ الاستعمال فإنَّ هذا الاغترافَ هل يحرُم؛ لأنه استعمالٌ في الجملة؟ فهذا من غير اللفظ الذي في الحديث.

الخامسة والعشرون: وضع إناء خزف في إناء فضة أو ذهب أكبر منه، وأكل من الخزف: إن لم يَفضِ المأكولُ حتى يتصلَ بإناء الذهب والفضة لم يأثمْ.

السادسة والعشرون: اسم الإناء معتبر، فحيث لا يُسمَّى إناءً لا يدل اللفظ عليه، فلو وضع شحطاً من فضة، ووضع عليه مأكولاً، فأكل، أيبنى الأمرُ فيه على اسم الإناء؟ فإن سُمِّي به حَرُم باللفظ، وإن لم يسمَّ به لم يحرمْ إلا بالقياسِ والنظرِ إلى المعنى.

---

(١) «ت»: «فالمضاف».



الحديث الثالث

مِنَ الباب

عنِ ابنِ عبَّاسٍ رضي الله عنهما: أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «أيُّمَا إهَابٍ دُبِـغَ فقدْ طَهُرَ» أخرجوه إلا البخاريَّ[1].

---

(١) * **تخريج الحديث:**

رواه مسلم (٣٦٦)، (١/ ٢٧٨)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، وأبو داود (٤١٢٣)، كتاب: اللباس، باب: في أهب الميتة، والنسائي (٤٢٤١)، كتاب: الفرع والعتيرة، باب: جلود الميتة، والترمذي (١٧٢٨)، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، وابن ماجه (٣٦٠٩)، كتاب: اللباس، باب: لبس جلود الميتة إذا دبغت، من طريق سفيان بن عيينة، عن زيد بن أسلم، عن ابن وَعلة، عن ابن عباس، به.

ورواه مسلم (٣٦٦)، (١/ ٢٧٨)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، والترمذي (١٧٢٨)، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، من طريق عبد العزيز بن محمد الدراوردي، عن زيد بن أسلم، به.

ورواه مسلم (٣٦٦/ ١٠٥)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، من طريق سليمان بن بلال، عن زيد بن أسلم، به. =

أما التعريف بابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ فقد مرَّ.

ثم الكلام عليه من وجوه:

*** الأول: في التصحيح:**

وقد ذُكِرَ في الأصل أنهم أخرجوه، والضمير للمصنِّفين الستة؛ البخاري، ومسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، رحمهم الله أجمعين، وقد استثنى البخاريَّ، فدخل مسلم ـ رحمه الله ـ فيمن أخرجه، فهو من شرطه في الصحيح، وليس تظهر لنا العلةُ في ترك البخاري له، إلا التوهم في أن يكونَ ابنُ وَعْلَةَ عند البخاري في حيِّز الستر الذي لم يبلغْ به إلى الرتبة التي يعتبرها.

وليس يُعلم في ابن وعلةَ مطعناً، وهو عبد الرحمن بن السَمَيْفع ابن وَعْلة السَّبَأي[1]، وقد روى عنه أبو الخير مرثد بن عبد الله اليَزَني، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وزيد بن أسلم، فقد ارتفعت الجهالة عنه على ما عُرف من مذاهب المحدثين، هذا وقد ذكر الحافظ أبو سعيد بن

= ورواه مسلم (٣٦٦/ ١٠٧)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، والنسائي (٤٢٤٢)، كتاب: الفرع والعتيرة، باب: جلود الميتة، من طريق جعفر بن ربيعة، عن أبي الخير، عن ابن وعلة، به، بلفظ فيه قصة.

ورواه مسلم (٣٦٦/ ١٠٦)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة بالدباغ، من طريق يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير، عن ابن وعلة، به، بلفظ فيه قصة أيضاً.

(١) «ت»: «النسائي»، والصواب ما أثبت. والسبأي: بالسين المهملة المفتوحة، والباء ثاني الحروف. كما ضبطه المؤلف في «الإمام» (١/ ٣٠٤).

يونس المصري المؤرخ بمصر: أنه كان شريفاً بمصر في أيامه، وله وفادة على معاوية، وصار إلى أفريقيا، وبها مسجده ومواليه[1]، وهذه شهرة شهيرة تزيد على رواية الجماعة عنه، مع تخريج مالك ـ رحمه الله ـ لحديثه في «الموطأ»[2]، والله أعلم.

* * *

*** الوجه الثاني: في شيء من مفرداته، وفيه مسائل:**

الأولى: قال محمد بن جعفر التميمي في كتاب «جامع اللغة» في مادة (أ ي ي): يستعمل من (أ ي ي) اسم يقع مواقع، منها الشرطُ إذا قلت: أيّاً تضربْ أضربْ، وأيٌّ يكرمْك أُكرمْه. فمعنى (أيّ) هاهنا التبعيض، ويسقط المضاف إليه لعلم المخاطَب به.

وتقع (أيّ) في الاستفهام على وجهين:

إن أضيفت إلى معرفة طلبت الاسمَ إذا قلتَ: أيُّ الرجلين أخوك؟ فالجواب: زيد أو عمرو.

وإن أضيفت إلى نكرة طلبت الصفةَ، فإذا قيل: أيُّ رجلين أخوك؟ قلتَ في الجواب: قصير أو طويل.

---

(١) انظر: «التاريخ الكبير» للبخاري (٥/ ٣٥٩)، و«الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٥/ ٢٩٦)، و«الثقات» لابن حبان (٥/ ١٠٥)، و«تهذيب الكمال» للمزي (١٧/ ٤٧٨).

(٢) روى مالك له في «الموطأ» (٢/ ٤٩٨) هذا الحديث، وروى له (٢/ ٨٤٦) حديثاً آخر في تحريم بيع الخمر.

وهي في الاستفهام والمجازاة بغير صلة؛ لأن صلةَ الشيء تبيينٌ له، وأنت لا تدري ما يستفهم عنه، فمحالٌ أن تبيِّنه.

فتكون (أيٌّ) نعتاً في النكرة إذا قلت: رأيت رجلاً أيَّ رجلٍ، وأتاني رجلٌ أيُّ رجل، وتكون حالاً مع المعرفة إذا قلت: جاءني زيدٌ أيَّ رجل.

وتقع في الاستفهام عن النكرة، فإذا قال الرجل: جاءني رجل، قلتَ: أيْ؟ ساكنة، فإنْ وصلت قلت: أيٌّ يا هذا؟ تنصب مع النصب، وتخفض مع الخفض، وتُثنِّي مع التثنية، وتجمع مع الجمع، وتنوِّن، ولك أن تقول: أيٌّ، في كل الوجوه، مع التثنية والجمع، والتذكير والتأنيث، بالرفع.

فإن استفهمت بها عن المعرفة جئت بالمعرفة بعدَها، وإذا قلت: جاءني زيدٌ، قلت: أيُّ زيد، فإن رُفع أو نُصب أو جُرَّ، رفعت في كل الوجوه.

وتجري (أيٌّ) مجرى الأسماء في الأفراد، قال الشاعر [من الوافر]:

فأيِّيَ ما وأيُّك[1] كانَ شرّاً ... فقِيْدَ[2] إلى المقامةِ لا يَرَاها[3]

---

(١) «ت»: «فأياً ما وأيّاً».

(٢) ضبط في «ت»: «فَقِيدٌ».

(٣) البيت للعباس بن مرداس، كما نسبه سيبويه في «الكتاب» (٢/ ٤٠٢)، والزمخشري في «المفصل» (ص: ١١٨)، والبغدادي في «خزانة الأدب» (٤/ ٣٦٧)، وابن منظور في «لسان العرب» (١٢/ ٤٩٦).

المقامة: مجلس القوم.

وقال آخر [من الوافر]:

ومــشتبهانِ لــستُ أرَى إذا مــا رَأيتُهُمــا بأنَّــهَما مــنَ ايِّ
وكــلُّ اســمٍ بــصاحِبِهِ يُــسمَّى وليــسَا عنــدَ مخبــرِهِ بــشيِّ

وإنما يريدُ الماءَ العذب والمالح.

[ونصلُ بها][1] الهاء، ونجعلُها للنسبة والتخصيص، ولا يكون هذا المنادي ينادي غيرَه، وإنما هو مثل قولك: أما أنا فأفعلُ كذا وكذا أيُّها الرجل، لم تُرِد بقولك: أيُّها الرجل، غيرَك، ولكن أردت أن تُشخِّص نفسَك، وكذلك: نحن نفعل كذا وكذا أيَّتُها العُصَابة.

قال ـ هو أو غيره ـ: ويقول في النداء: يا أيُّها الرجل، فـ (أي) الاسم المنادى، وها للتنبيه، والرجل نعتٌ لـ (أي).

وقال الجوهري في «الصحاح»: وأيٌّ: اسم معرب يُستفهم به ويُجازى، فيمن يعقل وفيمن لا يعقل، تقول: أيُّهم أخوك؟ وأيُّهم يكرمْني أُكرِمْه، وهو[2] معرفة للإضافة، وقد تتركُ الإضافةُ وفيه معناها.

---

(١) «ت»: «نص بهما».

(٢) «ت»: «هي».

وقد تكون بمعنى (الذي) فتحتاج إلى صلة، فتقول: أيُّهم في الدار أخوك.

وقد تكون نعتاً [للنكرة] فتقول: مررت برجلٍ أيِّ رجل وأيِّما رجل، ومررت بامرأة أيِّ امرأة، وأيَّةِ امرأة، وبامرأتين أيَّتِما امرأتين، وهذه امرأة أيَّةُ امرأة، وأيَّتُما امرأتين، وما زائدة.

قال: و (أيُّ) قد يُتعجَّب بها، قال جميل [من الطويل]:

بُثَيْنُ الْزَمِي: لا، إنَّ (لا) إنْ لَزِمْتِهِ

علَى كثرةِ الواشينَ أيُّ مَعُونِ[1]

الثانية: (ما) في قولنا: أيّما، زائدة كما قدمناه في الحكاية عن الجوهري، ومن زعم أنها للعموم؛ ليعضِدَ بذلك تقويةَ هذه الصيغة في الدلالة على العموم؛ لاجتماعها مع (أي)، فقد وَهَلَ وغَلِط.

الثالثة: اختلفوا في (الإهاب)؛ هل ينطلق لفظه على الجلد مطلقاً، أم يُخصُّ بما لم يُدبغ؟

فقال أبو منصور الأزهري في «تهذيبه»: والإهاب: الجلد، وجمعه أَهَب، وأُهُب، وفي الحديث: وفي بيتِ رسولِ اللهِ ﷺ أُهُبٌ

---

(١) انظر: «ديوان جميل» (ص: ٢٢٠).

وانظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٢٧٦).

[عَطِنةٌ][1]؛ أي: جلود في دِباغِها[2].

وقال محمد بن جعفر التميمي في كتاب «جامع اللغة» في مادة (أهب): استعمل منه الإهاب، وهو الجلد، يسمى بذلك مدبوغاً وغير مدبوغ، وفي الحديث: «وفي البيتِ أُهُبٌ عَطِنَـةٌ» فسماها أهباً وهي قد عطنت، وفيه: «أيـُّمَا إهابٍ دُبِغَ»، فقد سماه إهاباً وهو غير مدبوغ، وجمعه أَهَبٌ على فَعَلَ.

قال: وهذا المثال إنما جاء في إهاب وأَهَب، وعَمُود وعَمَد، وأَفِيق وأَفَق، والأَفِيق: الحَبْل، وأَدِيم وأَدَم.

قـال أبـو الحسين بن فارس في «مجمل اللغة»: الإهاب: وهو كل جلد، وقـال قوم: هو الجلد قبل أن يُدبغَ، والجمع أَهَب، على فَعَل[3].

وقال الجوهري في «الصحاح»: الإهاب: الجلد ما لم يدبغ، والجمع أَهَب؛ يعني: بفتح الهمزة والهاء معاً، قال: على غير قياس،

---

(1) رواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (1/ 466)، عن الحسن مرسلاً.

(2) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (6/ 245)، (مادة: أهب).

(3) انظر: «مجمل اللغة» لابن فارس (1/ 105).

[مثل]: أَدَمٍ وأَفَقٍ وعَمَدٍ، جمع: أَدِيم وأفِيق وعَمُود، وقد قالوا: أُهُب ـ بالضم ـ، وهو قياس[1].

وذكر عبد الغافر الفارسي في «مَجْمعه»[2]: أديماً وأدماً، وأفيقاً وأفقاً، وقضيماً وقضماً. وهذه[3] زائدة على ما ذكره التميمي، واقتضى لفظُه الحصرَ فيما ذكره من إهاب وأَهَب، وعمود وعَمَد، وأفيق وأَفَق، وأديم وأَدَم.

الرابعة: في اشتقاق هذه اللفظة: وفسّر الزمخشري في «الفائق» الإهاب بالجلد، وقال: قيل: لأنه أهبة للحيِّ، وبناء للحماية على جسده، كما قيل له: المِسْك؛ لإمساكه ما وراءه[4].

الخامسة: قال الجوهري: يقال: دَبَغَ فلانٌ إهابَهُ، يدبُغُهُ، ويدبِغُهُ دَبغاً ودِباغاً ودِباغةً، وفي الحديث: «دِبَاغُهَا طَهُورُهَا»[1].

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٨٩)، (مادة: أهب).

(٢) هو كتاب: «مجمع الغرائب في غريب الحديث» للإمام عبد الغافر بن إسماعيل أبي الحسن الفارسي المتوفى سنة (٥٢٩هـ). انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ٢٢٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي(٢٠/ ١٦).

(٣) «ت»: «هذا».

(٤) انظر: «الفائق في غريب الحديث» للزمخشري (١/ ٦٧).

والدِّباغ أيضاً: ما يُدبغ به، يقال: الجلد في الدباغ، وكذلك الدَّبْغ والدِّبغُ بالكسر، والدَّبغة ـ بالفتح ـ: المرة الواحدة، ويقال: دبغت الجلد فاندبغ[2].

وذكر التميمي: والجلد مدبوغ ودبيغ، والصناعة الدِّباغة، قال: والدَّبغ الرماد كلَّ ساعة، فهذا لفظ مشترك.

السادسة: قال الجوهري في «الصحاح»: طَهَر الشيءُ، وطَهُرَ أيضاً، طهارةً فيهما، والاسم الطُّهْرُ[3].

* * *

*** الوجه الثالث: في الفوائد والمباحث، وفيه مسائل:**

الأولى: المشهور والجمهور على أنَّ جلد الميتة نَجِس[4]. وحكي عن الزُّهري أنه قال: جلدُ الميتة لا ينجس، وحكاه أبو سعيد المتولي الشافعي وجهاً، وعزاه إلى ابن القطان[1].

---

(١) رواه أبو داود (٤١٢٥)، كتاب: اللباس، باب: في أهب الميتة، واللفظ له، والنسائي (٤٢٤٣)، كتاب: الفرع والعتيرة، باب: جلود الميتة، من حديث سلمة بن المحبق ﷺ. وإسناده صحيح. انظر: «التلخيص الحبير» لابن حجر (١/ ٤٩).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (٤/ ١٣١٨)، (مادة: دبغ).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٧٢٧)، (مادة: طهر).

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة (١/ ٥٣)، و«المجموع شرح المهذب» للنووي (١/ ٢٦٨).

وإنما الزُّهومةُ التي في الجلد نجسةٌ، فيؤمر بالدبغ لإزالة الزُّهومة، كما يغسل الثوبُ عن النجاسة.

والذي رأيته في مصنف عبد الرزاق، من رواية الديري عنه، عن معمر: وكان الزهري يُنكِرُ الدِّباغَ، ويقول: يُستمتَعُ به على كلِّ حال[2].

قلت: يستدلُّ بالحديث على نجاسة الجلد كما هو مذهب الجمهور، ووجه الدليل: أنَّ مقتضى اللفظِ من الشرط والجزاء ترتُّبُ الطهارة على الدباغ، ومن ضرورة ذلك تقدُّمُ النجاسة على الدباغ؛ لأن تطهيرَ الطاهر محالٌ.

الثانية: الصيغة من صيغ العموم؛ أعني: «أيّما»، وهي من أقوى الصيغ في الدلالة على العموم؛ لأنها موضوعة لتأسيس

---

(١) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٠)، وعنه نقل المؤلف رحمه الله.

(٢) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (١٨٥)، ومن طريقه: أبو داود (٤١٢٢)، كتاب: اللباس، باب: في أهب الميتة. قال ابن المنذر في «الأوسط» (٢/ ٢٦٨): مع أنَّا قد روينا من حديث الوليد بن الوليد الدمشقي، عن الأوزاعي، عن الزهري: أن دباغها طهورها.

قال محمد بن نصر المروزي: وما علمت أحداً قال ذلك قبل الزهري. كما نقله ابن عبد البر في «الاستذكار» (٥/ ٣٠١).

القواعد، وبيان الحكم من غير تقدم سبب أو سياق؛ ليوهما التخصيص.

الثالثة: اختلف العلماءُ في تأثير الدباغ في جلود الميتة على مذاهب:

أحدها: أنها لا تطهر به، وهو المنصور عند الحنبلية من مذهبه[1]، وحقيقة مذهبِ مالكٍ ـ رحمه الله ـ المشهور، إلا أنه يُبيح الانتفاعَ به على وجه مخصوص[2].

وثانيها مقابله: وهو تطهير الدباغ لكلِّ جلد من غير استثناء شيء، وهو مذهب الظاهرية[3]، والمنقولُ عن أبي يوسف[4].

وذهب سُحنون من المالكية أيضاً إلى أنَّ الخنزير يطهُرُ جلده بالدباغ، وإذا كان كذلك فالكلبُ أولى، أو مساوٍ[5].

وثالثها: يُستثنى جلدُ الخنزير والآدمي، وهو المشهور عن الحنفية[1]، وحكى ابن القطان المغربي عن مالك: أنَّه لا يؤثر الدباغ في طهارة جلد الخنزير[2].

---

(١) انظر: «المغني» لابن قدامة (١/ ٥٣).

(٢) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٥/ ٣٠٣).

(٣) انظر: «المحلى» لابن حزم (١/ ١٢٣).

(٤) انظر: «تحفة الفقهاء» للسمرقندي (١/ ٧٢).

(٥) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (٤/ ١٧٧ ـ ١٧٨).

ورابعها: يستثنى جلد الكلب والخنزير، وهو مذهب الشافعي، وفي جلد الآدمي تردُّدٌ لأصحابه، أو لبعضهم[3].

وخامسها: يفيد طهارة جلد ما يؤكل لحمُه، دون ما لا يؤكل، وهو مذهب أبي ثور، ونُقل عن أشهب، عن مالك: أنَّ ما لا يؤكل لحمُه لا يطهرُ جلدُهُ بالدباغ[4].

الرابعة: في القواعد والمقدمات التي يُحتاج إليها في البحث عن دلائل هذه المذاهب، وهي تفيد أيضاً في غير هذا الموضع:

أحدها: أنَّ التنصيصَ على بعض موارد العام بإثبات الحكم فيه، هل يقتضي التخصيص؟

وثانيها: أنَّ استنباط معنى من النص يعود على اللفظ بالتخصيص، هل يُقبَل، أم لا؟

وثالثها: أن المؤرَّخ، هل يُرجَّح على المطلق في التعارض بين البينتين؟

ورابعها: أن العموم، هل يُخصُّ بالعادة الفعلية؟

---

(١) انظر: «الهداية» للمرغيناني (١/ ٢٠).

(٢) انظر: «التمهيد» لابن عبد البر (٤/ ١٧٧).

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠).

(٤) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٥/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

وخامسها: أنه لا بدَّ في التخصيص من قصد الإخراج لمحل التخصيص، ولا يُشترط في التعميم قصدُ الإدخال تحت العموم لِلفرد المعين.

وسادسها: بيان اختلاف مراتب العموم في القوة والضعف.

وسابعها: أن القياسَ، هل يَخصُّ العموم؟

وثامنها: أن العام إذا ورد بعد الخاص، هل يُخَصَّص، أو يكون نسخاً؟

وتاسعها: إذا لم يُعلم التاريخ في العام والخاص، هل يُقدَّم الخاص، أم لا؟

وعاشرها: أن اللفظ إذا ترددَ بين الحمل على الحقيقة الشرعية أو اللغوية، فحمله على الشرعية أولى.

والحادية عشرة منها: في القانون المعتبر في التأويلات، وإزالة اللفظ عن ظاهره.

الخامسة: إذا أُفرِدَ بعضُ أفراد العام في الذكر لا يقتضي تخصيصَهُ به، وصوَّروه بهذه المسألة؛ أعني: قوله ﷺ: «أيُّمَا إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر» مع إفراد ذكر الشاة في حديث ميمونة[1].

---

(١) وهو ما رواه البخاري (١٤٢١)، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة على موالي أزواج النبي ﷺ، ومسلم (٣٦٣)، كتاب: الحيض، باب: طهارة جلود الميتة

وأقول: لا ينبغي أن يُكتفى في تقرير هذه القاعدة، ونسبة هذا المذهب إلى أبي ثور بهذا؛ لأن استنتاجَ الكليات من الجزئيات يَعتَمِدُ كثرتها؛ لتنتفيَ الخصوصات، ويؤخذَ القدرُ المشترك.

وأما الفردُ المعين؛ فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمر يخصه، مثاله فيما نحن فيه: أن يعتقدَ أبو ثور ـ رحمه الله ـ: أنَّ الأصل عدمُ طهارة الجلد بالدباغ، ويعتقدَ أنَّ المأكول مختصٌّ بمعنى مناسب للتطهير، أو التخفيف، فيجعل ذلك قرينة في تخصيص العموم، كما جعل أصحابُ الشافعي ـ أو بعضُهم ـ عدمَ اعتياد دباغ جلد الكلب قرينةً تَخص هذا العموم، أو يمنع تطهيرَ جلد مالا يؤكل لحمه، بنهي النبي ﷺ عن افتراش جلود السباع[1]، كما استدلَّ به

بالدباغ، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ وجد شاة ميتة أُعطيتَها مولاة لميمونة من الصدقة، فقال رسول الله ﷺ: «هلاَّ انتفعتم بجلدها؟» قالوا: إنها ميتة، فقال: «إنماحرم أكلها».

(1) رواه أبو داود (٤١٣٢)، كتاب: اللباس، باب: في جلود النمور والسباع، والنسائي (٤٢٥٣)، كتاب: الفرع والعتيرة، باب: النهي عن الانتفاع بجلود السباع، والترمذي (١٧٧٠)، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في النهي عن جلود السباع، من حديث أبي المليح بن أسامة، عن أبيه.

بعضُهم لهذا المذهب، أو يستدل بقوله: «دباغُ الأديمِ ذَكاتُهُ»[1]، والذكاة لا تكون فيما [لا] يؤكل لحمه، فكذلك الدباغ، وقد استدل بهذا أيضاً.

والمقصود: أنه إن كان أبو ثور نصَّ على قاعدة فذاك، وإن كان أُخِذ بطريق الاستنباط من مذهبه في هذه المسألة فلا يدلُّ على ذلك، وقد تقدم كلامٌ في هذه القاعدة مع قاعدة: أنَّ المفهوم يخصص العمومَ عند من يقوله.

السادسة: دليلُ مذهب الجمهور في أنَّ العموم لا يُخصُّ بذكر الحكم في بعض أفراده ظاهرٌ؛ لأن المخصص منافٍ، وذكر الحكم في بعض الأفراد ليس بمنافٍ، فذكر الحكم ليس بمخصِّص.

واعترض عليه بمنع المقدمة الثانية، وهو أن ذكر الحكم في بعض الأفراد ليس بمنافٍ بناءً على قاعدة المفهوم، وفرقٌ بين منافاة الحكم ومنافاة الذكر، فسوق الحكم في بعض الأفراد ليس بمنافٍ لثبوته في غيرها، وأما الذكر فلا تسلمُ عدمُ منافاتِه؛ لأجل المفهوم الدَّالِّ على نفي الحكم عمَّا عَدَاه.

---

(١) رواه الدارقطني في «سننه» (١/ ٤٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١/ ٢١)، من حديث سلمة بن المحبق بهذا اللفظ، وقد تقدم من رواية أبي داود والنسائي بلفظ: «دباغها طهورها».

وهذا الاعتراض إنما يتأتَّى في ذكر الحكم في بعض الأفراد بتخصيصه بما له مفهومُ مخالفةٍ عند القائلين به؛ كالصفة مثلاً، فلا تجيء في ذكر الحكم في بعض الأفراد ذكراً لا مفهومَ له كاللقب، والذين أوردوا المسألة أوردوها عامة، وقد قدّمنا تباعدَ ما بينهما، والله أعلم.

السابعة: استنباط معنى من النص يعود على النص بالتخصيص، قد يُمنع منه ويقال: إنَّ العموم لا يخص بعلة مستنبطة منه؛ لأن العلل إنما تستنبط من الألفاظ بعد تحصيل مضمونها، وكمالِ فائدتها، وما يقتضيه لفظُها، فإذا استقرت فائدتُها فبَحَثَ الباحثُ عن سبب القول بعد تحصيله، فتحصَّلَ من هذا أن العلةَ تابعةٌ لتحصيل معنى اللفظ، وما يفيده، وهذا يمنع من تخصيص العموم بعلةٍ مستنبطة منه؛ لأنَّـا قد نقدم قبل النظر في علته إفادتَه للاستيعاب، فإذا كان مفيداً للاستيعاب نظرنا في علة إفادته الاستيعابَ منه.

قلت: وبهذه القاعدة اعترضوا على مذهب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ في مسائلَ منها: تعليلُهُ تحريمَ الربا في الأصناف الأربعة بالكيل، فإنه يخرج اليسيرَ الذي لا يُكالُ ليَسَارته، مع أنه داخل تحت: «البُرُّ بالبُرِّ»، ويكون تخصيصاً للعام بعلة مستنبطة منه.

الثامنة: اختلف العلماء في البينتين إذا تعارضتا، وأُرِّخت إحداهما بوقت، وأُطلِقت الأخرى، هل تقدَّمُ المؤرَّخةُ، أم لا؟ على قولين[1].

والذي يتعلَّق بهذا الحديث من هذا: أنَّ قولَه ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طَهُر» غيرُ مؤرّخ، وحديث عبد الله بن عُكَيم: «أتانا كتابُ رسولِ الله ﷺ قبلَ موتِهِ بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتةِ بإهابٍ ولا عصبٍ»[2] مؤرَّخ.

التاسعة: العمومُ هل يُخصُّ بالعادة؛ كما إذا قال ﷺ لطائفة من أمته: حرَّمتُ عليكم الطعامَ والشراب مثلاً، وكان عادتُهم تناولَ طعامٍ مخصوص؟

---

(١) انظر: «البرهان في أصول الفقه» للجويني (٢/ ٧٥٣)، و«الإبهاج» للسبكي (٣/ ٢٢٨)، و«البحر المحيط» للزركشي (٨/ ١٨٨).

(٢) رواه أبو داود (٤١٢٧ ـ ٤١٢٨)، كتاب: اللباس، باب: من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة، والنسائي (٤٢٤٩ ـ ٤٢٥١)، كتاب: الفرع والعتيرة، باب: ما يدبغ به جلود الميتة، والترمذي (١٧٢٩)، كتاب: اللباس، باب: ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، وقال: حسن، وابن ماجه (٣٦١٣)، كتاب: اللباس، باب: من قال لا ينتفع من الميتة بإهاب = ولا عصب، وسيأتي الكلام عن الحديث مفصَّلاً عند المؤلف في الفائدة السادسة والعشرين من هذا الحديث.

اختلفوا فيه، والمختارُ عندهم أن لا يُخصَّ، ولا يقصر النهيُ على مُعتَادهم، بل يَدخل فيه لحمُ السمك والطير وما لا يُعتاد في أرضهم، واستدلَّ عليه بأن الحجة في لفظه ﷺ، وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم، حتى يدخلَ فيه شربُ البول، وأكلُ التراب[1]، وابتلاعُ الحَصَاة والنَّواة[2]، وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة بعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأَكْلُ الحصاة والنواة يُسمى أكلاً في العادة، وإن كان لا يُعتاد فعلُه، ففرقٌ بين أن لا يُعتادَ الفعلُ، وبين أن لا يعتادَ إطلاقُ الاسمِ على الشيء[3].

والذي يتعلق بهذا الحديث من هذه القاعدة أن جلودَ الخنازيرِ والكلاب غيرُ معتادةِ الدَّبغِ، فلا يقتضي على هذه القاعدة أن يُخص اللفظُ بما عداها مما يُعتـاد دبغُـهُ.

العاشرة: لمَّا كان التخصيصُ إخراجَ بعضِ أفراد العام عن الإرادة منه، وجب قطعاً أن يكون شرطُه قصدَ الإخراج عن الإرادة، وأما العام فيتناول الأفرادَ بوضعه، فيدخل تحته ما لا يمكن أن يحصى من الأفراد، فليس من شرطه إرادةُ الفردِ المعين اتفاقاً؛ لأنه إذا لم يخرج

---

(١) «ت»: «الشراب».

(٢) والمراد: أن هذه لا تدخل في المشروبات والمؤكولات عادة.

(٣) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٥١٩).

منه بعضُ الأفراد، كَفَتِ الإرادةُ العامة لتناول الحكم لجملة أفراده في حصول الحكم في الفرد المعين، وإن لم يخطرْ بالبال ذلك الفردُ بخصوصه، وهذا مما لا يَختلِفُ فيه أحدٌ؛ أعني: أنه ليس شرطَ العموم إرادةُ كل فرد من أفراده بخصوصه.

الحادية عشرة: اختلفوا في تخصيص العموم بالقياس على أقوال: جوازِ التخصيص بالقياس، ومنعِه، والوقفِ، والتفرقةِ بين ما خُصَّ من العموم وما لم يُخص، والتفرقةِ بين التخصيص بالمتصل والمنفصل، والتفرقةِ بين جليِّ القياس وخفيِّه.

ثم قيل في تفسير الجليِّ: إنه قياسُ العلة، والخفيُّ قياسُ الشَّبَهِ، وعن بعضهم: أن الجليَّ مثل قوله ﷺ: «لا يَقضِي القاضي وهو غَضْبَان»[1]، وتعليل ذلك بما يدهشُ العقلَ عن تمام الفكر حتى يَجريَ في الحاقِن.

وبعضُهم يرى اعتبارَ توازنِ الظنَّين؛ أعني: الظنَّ الحاصلَ من القياس، والظنَّ الحاصلَ من العموم، فيُعمل بأقواهُما؛ فإن العموم يفيد ظناً، والقياس يفيد ظناً، وقد يكون أحدهما أقوى في نفس

---

(١) رواه البخاري (٦٧٣٩)، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، ومسلم (١٧١٧)، كتاب: الأقضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، من حديث أبي بكرة ﷺ، بلفظ: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان».

المجتهد فيلزمه اتباعُ الأقوى، وهذا موافق للقاعدة الكلية في اتباع أقوى الظنين في الدلائل.

وأصلُه: أنَّ الأصلَ عدمُ العمل بالظنِّ لما يتطرق إليه من الخطأ، والضرورة دعت إلى ذلك، فإذا رُجح أحد الظنين، فالعمل بالمرجوح منهما ترك لتلك المرتبة الراجحة مع كونها أقربَ إلى العثور على الصواب، وأبعدَ من احتمال الخطأ[1].

الثانية عشرة: بحثَ بعضُ المتأخرين المباحثين ـ لا المصنفين ـ في منع تفاوت مراتب العموم؛ نظراً إلى أن دلالةَ اللفظ العام على أفراده بصيغته، ولا تفاوت في الوضع، وتناوله الأفرادَ.

وقد صرَّح في «المُستصفى» بتفاوت مراتب العموم، وتناولها لبعض الأفراد، لكن هذا التفاوتَ ليس من جهة الوضع، وإنما هو لأمور خارجة عنه.

قال: والعموم يَضعُفُ بأن لا يظهرَ منه قصدُ التعميم، وبيَّن ذلك بأن يكثرَ المُخرَج عنه، وتتطرَّقَ إليه تخصيصاتٌ كثيرة.

ومثَّله بـ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فإن دلالةَ قوله ﷺ:

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي (ص: ٢٤٩)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٦١)، و«المحصول» للرازي (٣/ ١٥٣)، و«شرح تنقيح الفصول» للقرافي (ص: ٢٠٣)، و«البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٤٨٩).

«لا تَبيعُوا البُرَّ بالبر»[1] على تحريمه الأرز والتمر، أقربُ من دلالة هذا العموم على تحليله.

قلت: في هذا المثال نظرٌ قد لا يُساعد عليه.

ثم قال: فقد دلَّ الكتابُ على تحريم الخمر، وخصَّ به قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾[الأنعام: ١٤٥]، وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار، فلو لم يَرِدْ خبرٌ في تحريم كلِّ مسكر، لكان التحاق النبيذ بالخمر بقياس الإسكار أغلبَ على الظنِّ من بقائه تحت عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[الأنعام: ١٤٥].

قال: وهذا ظاهر في عموم هذه الآية، وآية إحلال البيع؛ لكثرة ما أُخرج منهما، ولضعفِ قصدِ العموم فيهما، ولذلك جوَّز عيسى بنُ أبانَ[2] التخصيصَ في أمثاله دون ما بقي على العموم، ولكن لا يَبعُد ذلك عندنا أيضاً فيما بقي عاماً؛ لأنا لا نشك في أن العموماتِ

---

(١) رواه البخاري (٢٠٢٧)، كتاب: البيوع، باب: ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، ومسلم (١٥٨٦)، كتاب: المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ بلفظ: «الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء...» الحديث.

(٢) هو الإمام فقيه العراق وقاضي البصرة، تلميذ محمد بن الحسن، له تصانيف وذكاء مفرط، وفيه سخاء وجود زائد، توفي سنة (٢٢١هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠/ ٤٤٠).

بالإضافات إلى بعض المسمَّيات تختلف بالقوة؛ لاختلافـ[ـها] في ظهور إرادة قصد ذلك المسمى به، فإذا تقابلا وجب تقديمُ أقوى العمومين، وكذا القياسان إذا تقابلا، قدمنا أجلاهما وأقواهما[1].

قلت: أما ظهورُ قصدِ التعميم الذي حكيناه أولاً فلا شكَّ في اقتضائه القوةَ، لكن قد يقال: هل المعتبرُ في الضعف عدمُ قصدِ التعميم، أو قصد عدم التعميم؟

فإن قيل: إن المعتبر عدم قصد التعميم بالنسبة إلى دخول بعض الأفراد في الإرادة، فهذا لا يعتبر كما قدمناه.

وظاهر كلام «المستصفى» قد يوهم اعتبارَه بقوله: لا شكَّ في أن العموماتِ بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف بالقوة؛ لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك المسمى.

فإن كان المرادُ من هذا الكلام أنه إذا ظهر قصدُ إرادة المسمى المعيَّن كان تناولُ العمومِ له أقوى من تناوله لما لم يظهرْ قصدُ إرادتِه، فهذا صحيحٌ جزماً.

وإن كان المراد أن ما لم يظهر قصدُ إرادته من العام يكون ضعيفاً بالنسبة إلى العموم، فلا نسلمه؛ لِمَا ذكرناه من أن الألفاظَ الدالةَ على العموم قد تتناول ما لا يمكن حصرُه من الصور، فلا يشترط قصدُ المتكلم بصيغة العموم لإرادة كلِّ فردٍ منها.

---

(١) انظر: «المستصفى» للغزالي (ص: ٢٥١ _ ٢٥٢).

وإن قيل: المعتبر في الضعف قصد عدم التعميم فهذا واضح، لكنَّ ذلك إنما يظهر باعتبار قرائنَ خارجةٍ عن مدلول اللفظ، كالسياق مثلاً.

وقد تقوى القرائنُ وتَضعُف، وتَكثُر وتَقِل، وفيها مجال للنزاع فسيح.

قال أحد المُنَاظرين: إذا قال: المقصود بهذا الكلام: كذا، لا ظاهره من العموم، نازعه خصمُه في ذلك، وقال: لا أسلم أنه المقصود، نعم هو مقصود، غير أنه لا يمتنع أن يقصدَ غيرَه معه، كما سيأتي في قوله ﷺ: «فيمَا سقَتِ السماءُ العُشر»[1].

الثالثة عشرة: قسمت المراتب على ثلاث:

إحداها: أن يظهر أنَّ رسولَ الله ﷺ لم يُردِ التعميمَ، وإن كان اللفظ عامّاً لغةً كقوله: «فيمَا سقَتِ السماءُ العُشر...» الحديث، فإن سياقَه لبيانِ[2] قدر الواجب لا غير، فهذا لا عمومَ له في غيره، وكذلك قولُه: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[المدثر: ٤] لا عمومَ له في آلات التطهير؛ إذ المقصود إنما هو الأمر بأصل التطهير، ولذلك يحسن السؤال عنها، وهو كقوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة: ٦]؛ إذ الغرضُ بيانُ أعضاء الوضوء مع أنه مخصوصٌ بالماء اتفاقاً.

---

(١) رواه البخاري (١٤١٢)، كتاب: الزكاة، باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «فيما سقت السماء العيون أو كان عثرياً العشر...» الحديث.

(٢) «ت»: «البيان».

الثانية: لفظٌ عام ظهر فيه قصدُ التعميم بقرينة زائدة على اللفظ، فحكمَ إمام الحرمين بأنه لا يؤوَّل بقياس، وقال بعض المتأخرين: وفي هذا نظر؛ فإن كانت القرينةُ تفيد العلمَ بالتعميم صار نصاً، وإن لم تفدْ إلا قوةَ الظن، فما المانع من تأويله بقياس أجلى منه في النظر، فلا وجهَ لهذا الإطلاق.

الثالثة: لفظ عام لغةً، ولا قرينةَ معه في تعميمٍ ولا في نقيضه، فالواجبُ ـ إذا أُوِّل، وقُصِدَ بقياس ـ اتباع الأرجح في الظنِّ، فإن استويا وقف القاضي.

قال بعض المتأخرين: وهو الصواب لعدم المرجِّح، وقدم الإمام الخبر لإطلاقه، وهو كقوله: «الأعمالُ بالنِّيَّاتِ»[1]، انتهى.

وإمام الحرمين يقول: إنه لو قدَّم ظنَّ القياس على ظنِّ اللفظ لكان تقديماً لمرتبة القياس على مرتبة الخبر[2].

الرابعة عشرة: إذا آلَ الأمُر إلى تقديم الأرجح في الظن، فقياسُ الشَّبَهِ عندنا ضعيف، فإن قيل به، فيتقدمُ عليه العمومُ بالنظر إلى رتبته ورتبة العموم.

وأما النظر في الجزئيات فلا ينبغي أن يقدَّمَ القياسُ الشَّبَهي عليه إلا عند ضعف العموم ضعفاً شديداً بكون قياس الشبه أغلب على الظن

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: «البرهان في أصول الفقه» للجويني (١/ ٣٦٤). وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ١٧٧) حيث نقل عن المؤلف رحمه الله الفائدتين الثانية والثالثة عشرة.

منه، فإنا رأيناهم يستدلون بعموماتٍ ونصوصٍ بعيدةِ التناولِ في القصد لمحلِّ النزاع بظهور القصد، وكذلك القياسيون بالشبه يستدلون بقياسات مُتَهَالِكَةٍ في الضعف.

مثال الأول: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[الجمعة: ٩] على أن اختلافَ الأماكن مانعٌ من القدرة، حيث تُعتقد مانعيتُه، فإن المعلومَ أن المقصودَ بهذا الكلام إقامةُ الجمعة، وعدمُ تركها؛ لأن مقصود السعي مطلقاً يرشد إليه قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[الجمعة: ٩]، ولو قال قائل: الآية تتناول من سمع الدعاء ـ وهو في آخر باب المسجد بحيث لا يسمع الخطبة ـ أنه يجب عليه أن يسعى في المسجد إلى محلِّ ذكر الله تعالى، لكان مبطلاً جزماً.

ومثال الثاني: قياس من قاس بطلانَ صلاة المأموم إذا تقدم على إمامه على بطلان صلاة المصلي الواقف على نجاسة، بجامعِ أنه وقف في مكان ليس فيه موقفٌ لأحد.

أما قياسُ العلة فهو أرفعُ من قياس الشَّبَه، فما كان قد أُومِىء إليه في النص فهو صحيح، وكذا ما عُلم المقصودُ منه، والسبب فيه، فقد ينتهي ذلك إلى درجة القطع، كما نعلم قطعاً أن تحريمَ الخمر لإسكارها، وإفسادها للعقل والتمييز، حتى لو لم يَرِدْ أنها لذلك، لكفى مجردُ النهي والتحريم.

وأما ما ليس فيه إلا مجرَّدُ مناسبةٍ تبيَّنَها النَّاظرُ لا يَقْوَى في النَّفس

انفرادُها بالتعليل، فالأولى تقديمُ العمومِ والظاهرِ عليها، لا سيّما إذا قَـرُب أن تُزاحم، وكـان ترجيحُـها علـى مـا تُقَابلُ به ليس بالقويّ(١).

الخامسة عشرة: إذا ورد العامُّ بعد الخاص، هل يُخصص به، أم يكون نسخاً؟

اختلفوا فيه؛ فالشافعية اختاروا التخصيصَ، والحنفية اختاروا النسخَ.

ومثاله: لو قيل أولاً: لا تقتلوا أهلَ الذِّمة، ثم قيل بعد ذلك بمدة متراخية: اقتلوا المشركين.

فمن قال بالمذهب الأول منعَ قتلَ أهل الذمة، ومن قال بالثاني جوَّز، وحُكي في المسألة قولٌ ثالث بالوقف.

واحتُجَّ لتقديم الخاص على العام المتأخر بأن الخاصَّ نصٌّ، والعامَّ ظاهرٌ في الاستغراق، فيقدَّم النص، كما إذا تقدم العام، وتأخر الخاص.

والاعتراضُ عليه: بأن نصَّ التناولِ للخصوص ظاهرٌ في الدوام والاستمرار، فإزالتُه بالعموم الذي هو ظاهرٌ في الاستغراق إزالةٌ لظاهر متقدم بظاهر متأخر، لا إزالةَ معلوم بمظنون، وذلك سائغ، فإن ماء البحر معلوم الطهورية، ثم لو أخذنا منه يسيراً في إناء، وأمكن وقوع النجاسة فيه، فأخبرَ بذلك عَدْلٌ، رُجع إليه، ولم يكن إزالةَ معلوم بمظنون، وكذلك لو تيقنَّا طهارةَ ثوب، ثم أمكن تنجسُه،

---

(١) نقله الزركشي في «البحر المحيط» (٤/ ١٧٨) عن المؤلف.

فأخبر بذلك عَدْلٌ عن مشاهدة، فإنه يجب الرجوعُ إليه، وليس إزالةَ معلوم بمظنون.

وحجةُ المذهب الآخر: أنَّ العام في تناوله لآحادِ ما دخل عليه يجري مجرى خبرٍ خاصٍ يخصُّه، ألا ترى أنَّهُ يصحُّ التمسكُ به لإثبات الحكم، كما يصح التمسك بالخاص، فجرى العام مع الخاص في تناول الخاص مجرى الخبرين الخاصين، وردا وهما متنافيان؛ أحدهما متقدم، والآخر متأخر، يصير المتقدمُ منسوخاً بالمتأخر، كذا هذا.

واحتجَّ للوقف بأنه وجد في كلٍّ واحد منهما ما يقتضي التقديم فتعارضا، ولم يقضَ بأحدهما على الآخر.

وبيانه: أن العمومَ مستغرقٌ بلفظه، وهو متأخر عن الخاص في الزمان، ويجوز أن يكون صاحبُ الشرع قصدَ رفعَ الحكم الخاص، فهذا ما وُجد في العموم مما يقتضي تقديمه، وفي مقابلة ذلك أن الخاص نصٌّ في الحكم، ويجوز أن يكون صاحب الشرع قصد تخصيص العموم به، وهذا يقتضي تقديمه فتعارضا، فوجب التوقفُ.

وأما الترجيح بالجمع بين النصين، وأنَّ العمل بكل واحد منهما من وجهٍ أَولى من إلغاء أحدهما، فقد تنازعه الخصمان؛ أما القائلون بالتخصيص فيقولون: يعمل بالعموم فيما عدا صورةِ التخصيص، ويعمل بالتخصيص في محله، وهو أولى من إلغاء محل التخصيص بالكلية.

وأما القائلون بالعمل بالعام ونسخ الخاص به، فيقولون: إذا لم

يُنسخ محل التخصيص بالعام الوارد عَقيبه أُلغيت دلالته بالكلية على محل التخصيص، [و] لم يبطل العمل بالخاص دائماً، وفي كل حال؛ لأنه قد عُمل به في الأزمان السابقة على زمن ورود [العام][1][2].

السادسة عشرة: إذا وردَ الخاص والعام، ولم يُعلمِ التاريخ، فالخاص مقدم عند من يقدمه على تقدير أن يتأخر العام؛ لأنه ليس للخاص حالة إلا وهو مقدم فيها، فإنه إما أن يتقدم أو يتأخر أو يتقارب، وكيف ما كان فهو مقدم.

وأما من يقدم العام على تقدير تأخيره، فقد ألزم الوقفَ؛ لجواز أن يكون العام متأخراً، فيتقدم عنده، أو متقدماً، أو مقارباً، فيقدم الخاص، ولا دليلَ على تقديم أحدهما.

وعن عبد الجبار بن أحمد[3] في صورة الجهل بالتاريخ: أنه يقدم الخاص كما في الغَرْقى والهَدْمى، فإنَّ جماعةً لو غَرِقوا في سفينة، أو ماتوا تحت الهَدْمِ، أو عمَّهم وجهٌ من وجوه الهلاك، ولم يعلم أيُّهم

---

(١) «ت»: «الخاص».

(٢) انظر: «مختصر ابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني» (٢/ ٣١١)، و«شرح مختصر ابن الحاجب» للبابرتي (٢/ ٢٥١).

(٣) هو العلامة المتكلم، القاضي شيخ المعتزلة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، ومن كبار فقهاء الشافعية، وتصانيفه كثيرة، توفي سنة (٤١٥هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٢٤٤)، و«طبقات الشافعية» للسبكي (٥/ ٩٧).

سبق موتُه، فإنهم يجعلون كأنهم ماتوا دفعةً واحدة، ولا يَرِث أحدُهم من صاحبه.

واعترض على هذا بوجوه:

أحدها: أن الأمة ما أجمعت على هذا.

وثانيها: أنه لمّا اشتبه الحالُ لم يحكمْ بإرث أحدهما من الآخر، فكذا هاهنا، لما اشتبه حالُ الحديثين لا يعترض بأحدهما على الآخر.

وثالثها: قال ابن بَرهان[1]: إن هذا الاستدلال باطل؛ فإنه تضمَّنَ إثباتَ أحكام اللغة بأدلة الشرع، وحكم اللغة ثابت سابق على الشرع، والمدلولُ لا يكون مقدَّماً على الدليل.

فأما **الوجه الأول**: فالجواب عنه أنه مبنيٌّ على المذهب المشهور بين العلماء في عدم توريث الغَرْقَى والهَدْمَى، إذا لم يُعلم سبقُ موتِ أحدهما، فمن وافق على هذا المذهب فعليه الجواب.

وأما **الوجه الثاني**: فيقال عليه: إنَّ التعارضَ وقع في التقديم والتأخير، ولم يُقضَ بأحدهما على الآخر، والحكم بتقديم الخاص

---

(١) هو العلامة الفقيه، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي الشافعي، كان أحد الأذكياء، بارعاً في المذهب وأصوله، من أصحاب ابن عقيل، ثم تحوَّل شافعياً، ودرَّس بالنظامية، وتفقه بالشاشي والغزالي، له من المصنفات في الأصول: «الأوسط»، و«الوجيز»، وغير ذلك، توفي سنة (٥١٨هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٩/ ٤٥٦)، و«طبقات الشافعية» للسبكي (٦/ ٣٠).

مستندُه عدمُ ثبوتِ تقدم أحدهما على الآخر، وأن ذلك يوجب أن يجعلا كالمتقاربين، فيقدم الخاص، كما إذا اقترنا، وليس مستنده الحكم بتقدم الخاص ـ أو تأخره ـ حتى يكون حكماً بالتقديم[1] لأحد المتعارضين على الآخر، فيكون الحكمُ بتقديم الخاص هاهنا بمثابة الحكم بتوريث ورثةِ كلٍّ واحد منهما منه، وعدم الحكم بتقديم أحد الموتين على الآخر، لا لأنَّا حكمنا بتأخر الخاص فقدمناه.

وأما **الوجه الثالث** الذي ذكره ابن بَرْهان: فساقطٌ؛ لأن تقديمَ الخاصِّ على العام ـ أو عكسِه ـ حكمٌ شرعي، اعتبره عبدُ الجبار بحكم شرعي آخر، وليس من باب الأحكام اللغوية، فإن الخطاب متوجه على المجتهد، فيقدِّمُ الخاصَّ إذا رأى أنه حكمُ اللهِ تعالى.

السابعة عشرة: إذا دار لفظُ الشارع بين أن يُحمل على الحقيقة الشرعية أو اللغوية، حُمِلَ على الحقيقة الشرعية؛ لأنها مقصودُ البعثة، وصرف الكلام إلى ذلك أولى من صرفه إلى تعريف وضع اللغة.

الثامنة عشرة: في القاعدة المعتبرة في التأويلات، وإزالة اللفظ عن ظاهره: لمَّا عُلم أنَّ التأويلَ صرفُ اللفظ عن ظاهره، وكان الأصلُ حملَ اللفظ على ظاهره، كان الواجب أن يُعضَدَ التأويلُ بدليل من خارج لئلَّا يكونَ تركاً للظاهر من غير معارض، وقد جعلوا الضابط فيه

---

(١) «ت»: «تقديماً حكماً بالتقديم».

مقابلةَ الظاهر بتأويل وعاضِدِهِ، فيقدم الأرجحُ في الظن، وإن استويا في الظن فقد قيل بالوقف، وإن كان ما يدعى تأويلاً لا ينقدح احتمالُه، فهو باطل.

واعلم أن تقديمَ أرجحِ الظنين عند التقابُل هو الصوابُ إن شاء الله، غير أنا نراهم إذا انصرفوا إلى النظر في الجزئيات يخرج بعضهم عن هذا القانون، ومن أسباب ذلك اشتباهُ المَيلِ الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل عن الإِلْف والعادة والعصبية، فإن هذه الأمورَ تُحدِثُ للنفس هيئةً وملكَةً تقتضي الرجحانَ في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظرُ بذلك، ويتوهم أنه رجحانُ الدليل، وهذا محل خوف شديد، وخطر عظيم، يجب على المتقي لله تعالى أن يصرِفَ نظرَه إليه، ويقفَ فكرَه عليه، والله أعلم.

التاسعة عشرة: المحكيُّ عن أبي ثور وغيره، أن أثر الدباغ إنما هو فيما يؤكل لحمه، بمعنى: أنه لا يطهر غيره بالدباغ، وأن التنصيص على بعض أفراد العام يقتضي التخصيص، لورود النص في شاة ميمونة[1]، وقد قدمنا[2] أنه لا ينبغي أن تؤخذَ هذه القاعدة الكلية، وينسب إليها مذهب أبي ثور بسبب هذا الحكم الجزئي.

العشرون: الذين قالوا باستثناء جلد الخنزير، وأنه لا يطْهُر بالدباغ، لم يَجْرُوا على مقتضى العموم في هذا الحديث، ولعل مأخذَه

---

(١) انظر: «الاستذكار» لابن عبد البر (٥/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(٢) في الفائدة الخامسة من هذا الحديث.

عندهم القولُ بنجاسة الخنزير في حال الحياة، وأن غاية الدباغ أن يردَّ الجلد إلى حالة الحياة، وهو في حالة الحياة نجس، فكذلك بعد الدباغ، وبل أولى.

وهذا يتوقف على إثبات نجاسة الخنزير أولاً، ثم على إثبات الملازمة بين نجاسة الذات في حال الحياة، ونجاسة الجلد بعد الدباغ.

ونجاسةُ الخنزير ليس فيها إجماع[1] ولا نص.

والدليل الذي استدل به على نجاسة الكلب، وهو غسل الإناء من ولوغه سبعاً[2] لم يردْ في الخنزير.

والقول بأن الخنزيرَ أغلظُ حالاً من الكلب، فيكون أولى بالأغلظيَّة، ويستدل على الأغلظية بالمنع من اتخاذه في كلِّ صوره، أو بإباحة قتله، ودلالة ذلك على النجاسة، إنما هو لمناسبة شدة الإبعاد للتنجيس، ولا تخفى رتبةُ هذه المناسبة، وأن المنع من الاتخاذ بالكلية يقتضي أنه أسوأُ حالاً في ذلك المنع.

وأما أنه أسوأُ حالاً في الطهارة والنجاسة فقد يمنع، وإنما طريقُه تلك المناسبةُ التي ذكرناها.

وأما إثبات الملازمة بين نجاسة الذات في حال الحياة، ونجاسة الجلد بعد الدباغ، فسنعود إليه في مسألة استثناء جلد الكلب إن شاء الله تعالى.

---

(١) وقد غلَّطوا ابن المنذر في نقله الإجماع على نجاسة الخنزير.

(٢) تقدم تخريجه.

الحادية والعشرون: الذين قالوا باستثناء جلد الكلب في الطهارة بالدباغ، مخالفون لظاهر هذا العموم، وفي الاعتذار عنه وجوه:

الأول: ما قدمناه من استنباط العلة في تطهير الدباغ للجلد، وحفظِه للجلد عن التغير والفساد، وغايةُ هذا أن يَرُدَّه إلى حال الحياة، وهو في حال الحياة نجسٌ، فكذلك بعد الدباغ[1].

وقد قدمنا ما فيه من استنباط علة من النص تقتضي تخصيصَه، وذكرنا ردَّهم على الحنفية بمثل ذلك، فيلزم مثلُه هاهنا، والله أعلم.

الوجه الثاني: تخصيص هذا النص في جلد الكلب بما روى أبو المَليح بن أسامة، عن أبيه: أن النبيَّ ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع[2]، والكلب سبع، فوجب أن ينهى عنه بكل حال، وبهذا أجاب الشيخُ أبو حامد الإسفراييني الشافعي؛ أعني: أنه عامٌّ في الكلب وغيرِه، قال: وخبرُنا خاصٌّ في السبع فيقضى به عليه.

قلت: وهذان الخبران ليس أحدُهما عاماً من كل وجه، والآخرُ خاصاً من كل وجه، حتى يقضى بالخاص منهما على العام، ولكنهما من قَبيل النصين اللذين كلٌّ واحد منهما بالنسبة إلى الآخر عامٌّ من وجه وخاصٌّ من وجه.

---

(١) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩).

(٢) تقدم تخريجه.

بيانه: أن خبرَ النهي عامٌّ في جلود السباع قبل الدباغ وبعده، وخاص في السباع، وقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُر» عامٌّ في كل إهاب، خاصٌّ في الدباغ، فإذا قال أحد الخصمين: قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُر» عامٌّ في كل إهاب، فأخص عنه جلد الكلب لنهيه ـ ﷺ ـ عن افتراش جلود السباع، قال خصمُه: نهيه ـ ﷺ ـ عن افتراش جلود السباع عام بالنسبة إلى المدبوغ وغيره، فأخص منه المدبوغَ؛ لقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُر»، فيتساويان، ويُحتاج إلى الترجيح.

والذي يقال في ترجيح الطريق الأول: أنا إذا أخرجنا الكلبَ من عموم قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقدْ طَهُر» لم تسقط فائدةُ تخصيصِ الدباغ؛ لأنه ينفي هناك ما لا يطهر جلده إلا بالدباغ، وإذا أخرجنا ما دبغ من نهيه ـ ﷺ ـ عن افتراش جلود السباع سقطت فائدة تخصيص السباع؛ لأن جلودَ السباع وغيرِ السباع في النهي عن افتراشها قبلَ الدباغ سواءٌ.

والاعتراض عليه من وجوه:

أحدها: أن طلبَ الفائدة في تخصيص جلود السباع غيرِ المدبوغة لم ينشأ من تخصيصنا هذا النهي بما لم يُدبغْ من جلود السباع، وإنما هو ناشئٌ عن ثبوت النهي عن جلود السباع قبل الدباغ ثبوتاً على سبيل العموم، أو على سبيل الخصوص؛ لأنه متى ثبت أن اللفظَ يتناولُ جلودَ السباع غيرِ المدبوغة بطريق العموم مع أن الحكم

غيرُ مخصوص بها، لزِمَ عدمُ الفائدة في تخصيص جلود السباع في القول بهذا العموم، كما يلزم عدمُ الفائدةِ في التخصيص من القول بالتخصيص، وإذا كان طلبُ الفائدة في التخصيص بأشياءَ عن ثبوت الحكم في جلود السباع المدبوغة مع اشتراك غيرِها معها في الحكم ثبوتاً عاماً، أو خاصاً، وأنهم يقولون بثبوت هذا الحكم في جلود السباع غيرِ المدبوغة، فالإلزامُ مشتركٌ بيننا وبينكم، وطلبُ الفائدة إن لزم لزِمَ الجمعُ.

فإن قيل: التخصيصُ يُحوِج إلى طلب الفائدة فيه بخلاف العموم.

قلنا: التخصيص بالذكر مُحوِج إلى طلب الفائدة، أو تخصيصُ الحكم محوج إلى طلب الفائدة؟ الأول مسلّم، والثاني ممنوع، وهذا لأن الحاجة إلى طلب الفائدة في التخصيص حيث يطلب ذلك حكمٌ يتبع اللفظَ لأمرٍ يرجع إلى اللفظ والوضع، لا مطلق ثبوت الحكم، فإنَّا في مفهوم الصفة قد نَدَّعي التخصيصَ، وطلبَ الفائدة لأمرٍ يرجع إلى ثبوت الحكم في بعض الأفراد، ولهذا نفرق بينه وبين التخصيص باللقب، ولو كانت العلةُ هو مطلق ثبوت الحكم في الفرد لاستويا، وإذا كان كذلك فنحن هاهنا لم ندَّعِ التخصيصَ بالذكر حتى يلزمنا الفرقُ بين تناول الحكم بالخصوص، وتناولِه بالعموم، وإنما ادَّعينا تخصيصَ الحكمِ ببعض ما تناوله العامُّ، وليس ذلك من التخصيص باللفظ، بل هو ادعاءُ ثبوتِ الحكم مخصوصاً ببعض موارد العام،

فالتخصيص بالذكر يُحوِج إلى طلب الفائدة فيه، وتخصيصُ الحكم يحوِج إلى طلب دليل التخصيص، وهذه القاعدة تبين أن الردَّ على القائلين بالمفهوم بقول من قال: ثبوت الحكم في الفرد لا يدل على نفيه عمَّا عداه، وإلا لَمَا كانت القضيةُ الكليةُ ممكنةً غيرُ[1] تام؛ لأن القائلَ بالمفهوم لا يقول به؛ لأجل ثبوت الحكم في الفرد، بل لأجل ثبوته فيه بطريق التخصيص بالذكر، حكماً لفظياً يتبع الوضعَ والعرف، ولا يتبع الحكمَ فقط.

وثانيها: أن يقول: النهي عن افتراش جلود السباع مخصوصٌ بالاتفاق منا ومنكم بخروج كل جلد دُبغ من جلود السباع ما عدا جلدِ الكلبِ والخنزير عن النهي؛ فإنه لا يتناوله، وطهارةُ كل إهابٍ دُبغ ليس[2] مخصوصاً بالاتفاق؛ لوجود القائل به، وما دخله التخصيصُ بالاتفاق مرجوحٌ بالنسبة إلى ما لم يدخله بالاتفاق.

وهذه هي الطريقة التي سُلِكَتْ في الاستدلال على جواز صلاة ما له سببٌ من الصلوات في وقت الكراهة، حيث استدلَّ بقوله ﷺ: «منْ نامَ عن صلاةٍ، أو نسيَهَا، فليصلِّهَا إذا ذكرَهَا»[3]، فإذا عُورِض

---

(١) أي: أن الردَّ على القائلين بالمفهوم. . . غير تام.

(٢) أي: الطهارة حكمها ليس مخصوصاً.

(٣) رواه البخاري (٥٧٢)، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، ومسلم (٦٨٤)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، من حديث =

بنهيه - عليه السلام - عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها[1]، وقيل: كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه، رُجِّح الأولُ بأن التخصيصَ دخل ذلك النص في عصر اليوم بالاتفاق، ولم يدخل التخصيص في ذلك النص بالاتفاق. . . إلى آخر التقرير[2].

وكذلك لمَّا قيل بقتل المرتدة، واحتُجَّ بقوله عليه السلام: «من بدَّلَ دينَهُ فاقتلُوهُ»[3]، فعُورِض بنهيه ﷺ عن قتل النساء والصبيان[4]، وكلٌّ واحد منهما عامٌّ من وجه خاصٌّ من وجه، رُجِّح الأولُ بدخول التخصيص في حديث النهي بالاتفاق على قتل النساء في بعض الصور؛

= أنس رضي الله عنه بلفظ: «من نسي صلاة، أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذ ذكرها».

(١) رواه البخاري (٥٥٦)، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ومسلم (٨٢٦)، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس.

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي (ص: ٢٥٤).

(٣) رواه البخاري (٢٨٥٤)، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) رواه البخاري (٢٨٥٢)، كتاب: الجهاد والسير، باب: قتل النساء في الحرب، ومسلم (١٧٤٤)، كتاب: الجهاد والسير، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

كالقصاص مثلاً، أو عند مقاتلتهن[1].

وثالثها: أنه إن لم يُحمل النهيُ عن افتراش جلود السباع على العموم بالنسبة إلى المدبوغة وغيرِ المدبوغة، لم يصحَّ الاستدلالُ به على عدم طهارة جلد الكلب بالدباغ، وإذا كان عاماً بالنسبة إلى المدبوغ وغيرِه، فهو عامٌّ بالنسبة إلى الجلد المدبوغ، فيكون عاماً بالنسبة إلى كل جلد مدبوغ، فإذا حملناه على جلد الكلب فقط، أو على جلد الكلب والخنزير فقط، كان تنزيلاً للفظ العام على الصورة النادرة، وتنزيلُ الألفاظ العامة على الصور النادرة من غير تعدٍ إلى غيرها قد ردُّوه وأَبَوْه.

ألا ترى كيف ردُّوا على الحنفية تنزيلَ قولِه ﷺ: «أيّما امرأةٍ نكحَتْ نفسَهَا بغيرِ إذنِ وليِّهَا، فنكاحُهَا باطلٌ»[2] على المكاتبة، وأبطلُوا التأويلَ بأنه تنزيلُ اللفظ العام على الصورة النادرة، وعلى ما لا يجوز حملُ لفظِ الشارع؟

وكذلك ردُّ بعضِ أكابر الشافعية الاستدلالَ بقوله ﷺ: «منْ ملكَ ذا رحمٍ محرَّمٍ عتقَ عليهِ»[3] على من حمله على الأصل والفرع

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٩٨).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رواه النسائي في «السنن الكبرى» (٤٨٩٧)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وقال: لا نعلم أن أحداً روى هذا الحديث عن سفيان غير ضمرة، وهو حديث منكر، وقال الترمذي (٣/ ٦٤٧): رواه ضمرة بن ربيعة، =

فقط؛ لأنه حملٌ للصيغة العامة على الصورة المخصوصة، وقصر له عليها[1].

وقيل: إن التعبيرَ عن الآباء والأبناء بهذا اللفظ تلبيسٌ، وقيل أيضاً: ليس كلُّ ما يشمله اللفظُ يجوز القصرُ عليه.

فإن قيل: لم يحمل اللفظ العام على الصورة النادرة؛ لأن النهي محمولٌ على جلود السباع غيرِ المدبوغة، وعلى جلد الكلب، فلا ندرةَ في الحمل عندنا.

قلنا: هذا اللفظُ العام يتناول نوعين، كلُّ واحد منهما عام في أفراده، فلزم على مذهبكم حملُ أحدِ العمومين في أحد النوعين على الصورة النادرة، ومثل هذا لا يلزمنا، فكان ما ذكرنا أرجح.

واعلم أن هـذا السؤال واردٌ على مـا قالوه في مسألـة التخصيص

= عن الثوري، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، ولم يتابع ضمرة على هذا الحديث، وهو حديث خطأ عند أهل الحديث.

قال البيهقي في «السنن الكبرى» (١٠/ ٢٨٩): المحفوظ بهذا الإسناد حديث: «نهى عن بيع الولاء وعن هبته».

وقد رد الحاكم ذلك في «المستدرك» (٢٨٥١) بأن روى من طريق ضمرة الحديثين بالإسناد الواحد. وقد صححه ابن حزم، وعبد الحق، وابن القطان، كما ذكر الحافظ في «التلخيص الحبير» (٤/ ٢١٢).

(١) انـظـر: «البرهـان في أصول الفقـه» للجويني (١/ ٣٥٢)، و«المستصفى» للغزالي (ص: ٢٠٠)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ٦٦).

بالمكاتبة؛ لأن المرأةَ عامٌّ يدخل تحته الصغيرةُ والكبيرةُ والعاقلةُ، فإن تمَّ هذا السؤال فللحنفية أن يقولوا: لم نخصَّه بالصورة النادرة؛ لأنّا نحمله على المكاتبة، وعلى الصغيرة المجنونة، فلا يكون حملاً على الصورة النادرة. فتأمل هذا مع الجواب الذي تقدم، فأحد الأمرين لازم، إما فساد السؤال، أو تصحيحُه وإفساد الإبطال، والله أعلم.

الوجه الثالث: في العدول عن ترك العموم، والقول بالتخصيص: أن الكلب ما لا يعتاد في العرف دباغُ جلده، فتنفكُّ الأفهامُ عن ذكره إذا جرى التعرض للدباغ، واللفظ ينزَّل على الاعتياد فيما يُدْبَغ، فلم يبقَ إلا عمومُ اللفظ من غير ظهور قصد التعميم، والعرف مُصادِق للعموم، فَظَنُّ الإخراجِ مع هذه القرائن أقوى من ظن الإدخال.

وجوابه بالقاعدة التي قدمناها، وهي: أن المخصصَ إرادةُ قصد الإخراج عن العموم، وليس المعممَ قصدُ الإدخال للفرد المعين تحتَ العموم، ولذلك نتَّفق على إدخال بعض جلود الحيوانات التي لم تطرقْ الأسماعَ أسماؤُها، ولا رأت العيونُ أشخاصَها، ونُدرجها تحت العموم، ونحكمُ بطهارة جلودها بالدباغ، مع أنها ليست مما يغلب أن تدخل تحت القصد.

الوجه الرابع من الأعذار: القياس على محل التخصيص، وهو جلد الخنزير، وهذا إن نفع فإنما ينفع في حق من يسلِّم أن جلد الخنزير لا يَطهُر بالدباغ، ومن يرى أن الجميعَ يطهر منعَ الحكمَ في الأصل، فهذا

عذرٌ لا يفيد في إثبات الحكم في نفس الأمر، وإنما هو إلزام لبعض المجتهدين ـ أو قياس ـ يعارضه هذا العمومُ القوي، والله أعلم.

الوجه الخامس: قياس جلد الكلب بعد الدباغ على جلده حالَ الحياة، فقيل: هو بعد الدباغ جلد كلب، فكان نجساً كحال الحياة، وهذا داخل تحت قاعدةِ تخصيص العموم بالقياسِ الشَّبَهي، أو قياسِ العلة التي لم يُومَأ إليها في النص، وقد تقدم الكلامُ فيه.

ومن يرى الموازنة بين الظنَّين في مسألة معارضة القياس للعموم، فعليه اعتبارُ ذلك هاهنا، ولا أظنُّه يخفى وجهُ الرجحان عمَّن نظرَ في ذلك.

الثانية والعشرون: لمَّا كان النظرُ الصحيح بالنسبة إلى هذا القياس ودلالة النص، هو الترجيح بين الظنين، فإن كلَّ ما يقتضي الترجيح يُحتاج إليه في التخصيصِ والكلامِ على الحديث، وكذلك ما يدفع ذلك الراجح يُحتاج إلى النظر فيه، فمن الأسئلة الضعيفة التي وُجِّهت على هذا القياس منعُ كونِ هذا جلدَ كلب، وإنما هو جلدُ ما كان كلباً، وهذا بناء على أن الجلد [1] كان كلباً باعتبار أوصاف قامت به، فإنَّ بعضَها انتفى بموته، فانتفت الحقيقةُ بانتفاء بعضِها بعد الموت.

وجوابه: أن الأحكام تترتَّبُ على المتعارف بين الناس، وما يطلقون عليه الألفاظ، لا على الحقائق العقلية، والناس يطلقون على الكلب

---

(١) «ت»: «العبد» بدل «الجلد»، ولا أرى له وجهاً.

اسمه بعد الموت إطلاقَهم إيَّاه عليه قبل الموت، وتبدُّل الحياة والموت عليه كتبدل صفة الصغر والكبر، فلا ينتفي به الإطلاق.

الثالثة والعشرون: من الأسئلة التي لا نأنس بها: أن جلدَ الميتة نجسُ الذات، ويؤثر الدباغ فيه، والكلب إذا ثبتت نجاستُه في حال الحياة، فليس فيه أكثرُ من أن نجاسةَ ذاته في أزمنة أكثرُ من نجاسة ذاتِ جلد الميتة، وهذا ضعيفُ الأثرِ بعد الحكم بأن نجاسة الذات لم تنافِ تطهيرَ الدباغ.

الرابعة والعشرون: لقائل أن يقول: القول بطهارة جلد الكلب لا يتوقف إلا على ثبوتِ هذا الحديث، وتناولِ صيغة العموم له، وكلاهما ظاهرُ الثبوت؛ لتخريج الأول في الصحيح، ودلالة صيغة العموم بالاتفاق من القائلين به.

وأما القول بنجاسته بعد الدباغ فيتوقف على أن يكونَ الكلبُ نجساً في حال الحياة، ثم على أن الدباغ لا يَرفعُ إلا نجاسةً ثبتت بالموت، وإثبات نجاسة الكلب من دلائلَ أُخرَ، أقواها قولُه ﷺ: «طَهُورُ إناءِ أحدِكُم...» الحديث[1]، وهو يتوقف على أن لفظة «طَهور» لا تستعمل إلا في حَدَثٍ أو خَبَثٍ، ثم على أن ذلك الخبث هو نجاسة عين اللُّعاب، ثم أن نجاسة عين اللعاب تدل على نجاسة الفم، ثم أن نجاسة الفم تدل على نجاسة باقي الذات، وأن الدباغ لا يرفع إلا نجاسةً ثبتت بالموت.

---

(١) تقدم تخريجه.

الخامسة والعشرون: إذا ثبتت الملازمةُ بين نجاسة ذات الكلب في حال الحياة ونجاسةِ جلده بعد الدباغ، فمن المعلوم أن إثباتَ الملزوم يلزم منه إثباتَ اللازم، وانتفاءَ اللازم يلزم منه انتفاءَ الملزوم.

فكما يقال: الكلب نجس في حال الحياة فلا يطهر جلدُه بالدباغ، وثبتت نجاستُه في حال الحياة بدليل من خارج، وهو الملزوم، فثبتت نجاسة جلده بعد الدباغ، وهو اللازم.

فكذلك يمكن أن يقال: جلده طاهر بعد الدباغ، فلا يكون نجساً في حال الحياة كما يعتقده المالكي وغيره.

وطريقه أن يقول: لو كان نجساً في حال الحياة لما طهر جلده بالدباغ، لكن يطهر بالدباغ لقوله ﷺ: «أيّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»، فلا يكون نجساً في حال الحياة، والملازمة يثبتها بعين ما أثبته أصحاب الشافعي ـ رحمهم الله ـ، وانتفاء اللازم يثبته بقوله ﷺ: «أيّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»، وحيئنذ يبقى النظرُ في المقابلة بين دليل ثبوت الملزوم وبين دليل انتفاء اللازم، وأيهما أرجح فيعمل به.

السادسة والعشرون: الذين منعوا تأثيرَ الدباغ في طهارة الجلد مطلقاً اعتمدوا على حديث عبد الله بن عُكَيم: «أتانا كتابُ رسولِ الله ﷺ قبلَ موتِهِ بشهرٍ أن لا تنتفعُوا من الميتةِ بإهابٍ ولا عصبٍ». وهو حديث أخرجه أصحابُ السنن؛ أبو داودَ، والترمذيُّ والنسائي، وأخرجه ابنُ

خزيمةَ في «صحيحه»[1]، وفي ألفاظه اختلاف، ويعارضه هذا الحديثُ وغيرُه، مثل حديث شاة ميمونة في الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ[2].

فيحتاج هؤلاء إلى الاعتذار عن تلك الأحاديث وفي ذلك طرق:

الأول: ادِّعاء النسخ، وأن حديثَ المنعِ متأخرٌ عن حديث الإباحة، وذلك لوجوه:

أحدها: التاريخ الذي ذكره في حديث عبد الله بن عُكَيم بالشهر أو بالشهرين، وهذا بناء على أن المؤرَّخَ مقدمٌ على المطلق إذا تعارضا، وقد قيل: يجوز أن تكون الإباحة قبل موته بيوم أو يومين، وهذا مصيرٌ إلى عدم التقديم.

وثانيها: ما في كتاب البخاري: أنَّ النبي ﷺ استسقى من ماء في غزوة تبوك من شَنٍّ مُعلَّقة، فقيل: يارسول الله! إنها ميتة، فقال رسول الله ﷺ: «دِباغُ الأديمِ طَهورُهُ»[3]، فاستدل بذلك على تقدم الإباحة على المنع.

---

(١) تقدم تخريجه. ولم أره عند ابن خزيمة فيما طبع من «صحيحه».

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أقف عليه عند البخاري بهذا السياق، ولا ذكره المؤلف رحمه الله في «الإمام».

قلت: وقد تقدم تخريجه من حديث سلمة بن المحبق رضي الله عنه بنحو اللفظ المذكور.

ووجهُ الدليل: أن أهلَ السير والتاريخ يذكرون أنَّ غزوةَ تبوك كانت في رجب سنة تسع، ودخول النبي ﷺ منها إلى المدينة في رمضان، وهذا قبل موته - عليه السلام - بشهور عديدة، فيكون كتابُ المنعِ قبلَ موته بشهر متأخراً عنه.

وثالثها: روى البخاريُّ عن ميمونة: «ثم ما زلنا ننبذُ فيه حتى صار شنّاً»(١)، ولا تصيرُ القِربة شناً في استعمال شهر، فتكون الإباحة متقدمة على الشهر.

ورابعها ـ وهو أقوى الأدلة في التأخير ـ: ما في بعض الروايات: «كنتُ رخَّصتُ لكمْ في جلودِ الميتةِ»(٢)، وهو لفظ يدل على تقدُّم الترخيص على المنع بنفسه.

---

(١) رواه البخاري (٦٣٠٨)، كتاب: الأيمان والنذور، باب: إن حلف أن لا يشرب نبيذاً فشرب طلاء أو سكراً أو عصيراً، لم يحنث في قول بعض الناس، لكن من حديث سودة رضي الله عنها.
قال البيهقي في «السنن الكبرى» (١/ ١٧): ورواه عبيد الله بن موسى، عن إسماعيل فقال: «عن ميمونة» بدل «سودة».

(٢) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» (١٠٤)، ومن طريقه: الخطيب في «موضح أوهام الجمع والتفريق» (٢/ ١٧١)، من حديث فضالة بن المفضل ابن فضالة، عن أبيه، عن يحيى بن أيوب، عن أبي سعيد البصري، عن شعبة، عن الحكم، عن ابن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم، به.
قال الطبراني: لم يروه عن أبي سعيد البصري إلا يحيى بن أيوب، تفرد به فضالة بن المفضل، عن أبيه، وانظر: «نصب الراية» للزيلعي (١/ ١٢١).

فأما الوجه الأول: فقد ذكرنا أنه ينبني على تقديم المؤرَّخ على المطلق، وفيه خلاف، وكذلك الثاني.

وأما الثالث: فإن دلَّ فإنما يدل على تقدم الإباحة في جلد شاة ميمونة على المنع، ولا يدل على تقدم الإباحة مطلقاً على المنع، والإباحة لم ينحصرْ طريقُها في التعليق بحديث شاة ميمونة، وإذا لم ينحصر، فلا امتناعَ من تأخُّر الإباحة في غير حديث ميمونة، كهذا الحديث الذي نحن فيه المقتضي للإباحة مطلقاً.

ويَرِدُ على هذا: أنه إذا ثبت تقدمُ الإباحة في حديث ميمونة على المنع، فلو تأخرتْ إباحةٌ أخرى عن المنع لزم النسخُ مرتين، وفي ذلك تكثيرُ مخالفةِ الدليل.

وإنما رددنا القولَ في دَلالة الحديث على الإباحة؛ لأن قولَها: «فما زلْنَا ننبذُ حتى صارَ شناً»، إنما يدل على التقدم على الشهر إذا كان دالاً على كونه صار شناً في حياة الرسول ﷺ، وليس في اللفظ ما يدل عليه، فجاز أنْ يستمرُّوا على استعماله بعد وفاة الرسول ﷺ إلى أنْ يصيرَ شناً، ويمكن لمُدَّعٍ[1] أنْ يدَّعيَ أن هذا خرج مَخرجَ الاستدلال، ولا دليلَ إلا في فعل الرسول أو قوله أو إقراره، فلو انتفى كلُّ ذلك لم يصحَّ الاستدلال، ويمكن أن يُنازَعَ في هذه الدعوى.

---

(١) «ت»: «مدعي».

وأما الوجه الرابع: وهو اللفظ الدال على تقدم الإباحة، وهو قوله ﷺ: «كنتُ رخَّصتُ لكم»: فيتوقف على إثبات هذه اللفظة بعينها، وقد زعم بعضُ من ينسب إلى الحفظ من المتأخرين أنها بعيدةُ الثبوت، وكأن هذا كلامٌ لم يُحط به خُبْراً، وهو حديث رواه الحافظ أبو أحمد بن عدي من رواية أبي سعيد البصري[1]، من جهة الحكم، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ابن عُكَيم قال: جاءنا كتابُ رسول الله ﷺ، ونحن بأرض جُهَينة: «إنِّي كنتُ رخَّصتُ لكم في إهابِ الميتةِ وعصبِهَا، فلا تنتفعوا بعصبٍ ولا إهابٍ».

وذكر ابن عدي، عن علي بن المديني أنه قال في أبي سعيد: كان ثقةً، وكان من أصحاب يونس، كان يختلف في تجارة إلى مصر، وكتابه كتاب صحيح.

قال علي: وقد كتبنا[2] عن ابنه أحمد بن أبي سعيد.

وقد ذكر ابن عدي: أنه حدث عنه ابنُ وهب بالمناكير[3]، وقد ذكرت في كتاب «الإمام في أحاديث الأحكام»: أن لقائل أن يقول: إذا ثبت توثيقه بقول علي بن المديني، فلْتُعَدَّ هذه تفردات ثقة؛ أعني: الأحاديث التي قيل: إنها منكرة، رواها عنه ابن وهب[4].

---

(١) عن شعبة.

(٢) في «الإمام» للمؤلف (١/ ٣٢١): «كتبتها»، وفي المطبوع من «الكامل»: «كتبها».

(٣) انظر: «الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٤/ ٣٠ ـ ٣١).

(٤) انظر: «الإمام في معرفة أحاديث الأحكام» للمؤلف (١/ ٣٢٢).

الطريق الثاني في الاعتذار: تأويل لفظ «طَهُر» على صلح وطاب ونظف، بناءً على إباحة استعمال الجلد بعد الدباغ، ويحمل «طهر» على مثل هذا، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[آل عمران: ٥٥]، وهذا يرجع إلى القاعدة التي ذكرناها من وجوب حمل الألفاظ الشرعية على حقائقها الشرعية.

وهذا التأويل إما أن يقال فيه: إنه حمل للفظ على حقيقته اللغوية، وهي أن الطهارة هي الوَضاءة والنظافة، وما أشبه هذا، أو على المجاز الشرعي.

ومما يضعف هذا التأويل أن يقال: إن الحاجة إنما مسَّت إلى معرفة الطهارة الشرعية؛ لاعتقاد أن الموت ينافيها، والجواب كان على ذلك، ثم يحتاج إلى بيان عاضد مرجح لهذا التأويل على العمومِ، وقرينةِ الحال في أحاديث الطهارة، وفيه عسر.

وممَّا يدل على أن السؤال كان عن الطهارة الشرعية، والجواب كان عن ذلك، الحديثُ الصحيح عن ابن وعلةَ السبأي قال: سألت ابنَ عباس، قلت: إنَّا نكون بأرض المغرب، ومعنا البربرُ والمجوسُ، نؤتى بالكبش قد ذبحوه، ونحن لا نأكل ذبائحَهم، ونُؤتى بالسِّقاء يجعلون فيه الوَدَك، فقال ابنُ عباس: قد سألنا رسولَ الله ﷺ فقال: «دِبَاغُهُ طَهُورُه»(١).

---

(١) تقدم تخريجه عند مسلم برقم (٣٦٦/ ١٠٦).

وكذلك قولُهم في حديث ميمونة بعد قوله ﷺ: «هلاَّ أخذْتُم إهابَها فدَبغْتُموه، فانتفعْتُم به؟» قالوا: إنها ميتة، قال: «إنَّما حَرُم أكلُها»(١).

وكذلك قولهم: لما استسقى - ﷺ - من شَنٍّ معلقة، فقال: يا رسولَ الله! إنها ميتة، فقال ﷺ: «دِباغُ الأديمِ طَهُورُه»(٢).

السابعة والعشرون: الذين قالوا بطهارة الجلد بالدباغ يحتاجون إلى الجواب عن حديث عبد الله بن عُكَيم، والذي يقال فيه وجوه:

الأول: التعليل باضطراب الإسناد، قال الترمذيُّ: سمعت أحمدَ بن الحسين يقول: كان أحمدُ بن حنبل يذهب إلى حديث عبد الله بن عُكَيم لما ذكر فيه: «قبل وفاته بشهرين»، وكان يقول: هذا آخر أمرِ النبيِّ ﷺ، ثم ترك أحمدُ هذا الحديث لمَّا اضطربوا في إسناده، حيث يروي بعضُهم: قال عبد الله بن عُكَيم عن أشياخ من جُهَينة(٣).

وفي كتاب الحافظ أبي الحسن علي بن المفضل المقدسي(٤)

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: «سنن الترمذي» (٤/ ٢٢٢).

(٤) هو الإمام الحافظ الكبير علي بن المفضل بن علي أبو الحسن المقدسي ثم الإسكندراني المالكي، جمع وصنف، وبرع في المذهب، وكان مقدماً فيه، وفي الحديث، له تصانيف محررة، وكان ذا دين وورع، وأخلاق=

شيخ شيوخنا: وقد اعتمد الأصحاب على حديث عبد الله بن عُكَيم، ثم ذكره، قال: وهو ضعيف في إسناده، قابل للتأويل في مراده.

وأقول: قولُه: وهو ضعيفٌ في إسناده، لا يُحمل على الطعن في الرجال، فإنهم ثقاتٌ إلى عبد الله بن عُكَيم، وإنما ينبغي أن يحملَ على الضعف بسبب الاضطراب، كما ذكرنا عن أحمد بن حنبل رحمه الله[1].

وأبو حاتم ابن حبان قد أخرجه في «صحيحه»[2].

الوجه الثاني: القول بموجبه بناء على أن الإهابَ اسمٌ للجلد قبل الدباغ، وقد تقدم الخلافُ فيه بين نَقَلة اللغة، وأن بعض أهل اللغة يجعل الإهابَ اسماً للجلد من غير تقييد، وهو قول الهُنائي في «مجرده»[3]، والزُّبيدي في «مختصره»[4]، والأزهري في «تهذيبه»[5]،

= رضية، توفي سنة (٦١١هـ). انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ٢٩٠)، و«سير أعلام النبلاء» (٢٢/ ٦٦)، و«تذكرة الحفاظ» كلاهما للذهبي (٤/ ١٣٩٠).

(١) نقله عنه الحافظ في «التلخيص الحبير» (١/ ٤٧).

(٢) برقم (١٢٧٧).

(٣) هو كتاب: «مجرد الغريب» على مثال «العين» في اللغة، للإمام النحوي علي ابن الحسن أبي الحسن الهنائي الدوسي المصري المعروف بكُراع النمل، توفي بعد سنة (٣٠٧هـ). انظر: «هدية العارفين» للبغدادي (١/ ٣٥٨).

(٤) تقدم ذكره والتعريف به، وهو «مختصر العين».

(٥) انظر: «تهذيب اللغة» للأزهري (٦/ ٢٤٥)، (مادة: أهب).

وقال الأزهري في «غريب كتاب المزني»: وكل جلد عند العرب إهاب[1].

وعلى قول هؤلاء لا يتمُّ القولُ بالموجب.

الوجه الثالث: التخصيص، وهو مبنيٌّ على أن الإهاب اسم للجلد مطلقاً، فإذا كان كذلك، فهو عامٌّ فيما قبلَ الدباغ وبعدَه، فنخصه بما قبل الدباغ، وهذا يُحوِج إلى قاعدتين قدمناهما؛ إحداهما: أن لا يُقدَّم المؤرَّخ، والثانية: حكمُ العام مع الخاص إذا جُهل التاريخ.

الوجه الرابع: الترجيح، وهذا مذكور عن الشافعي ـ رحمه الله ـ في المناظرة التي ذكرها أبو الشيخ الحافظ، قال: إن إسحاق بن راهويه ناظر الشافعيَّ وأحمدَ بن حنبل[2] في جلود الميتة إذا دبغت، فقال الشافعي: دباغُها طهورُها، فقال له إسحاق: ما الدليل؟ فقال: حديث الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة: أن النبي ﷺ قال: «هلاَّ انتفعْتُم بإهابِهَا».

فقال له إسحاق: حديث ابن عُكَيم: كتب إلينا النبيُّ ﷺ قبلَ موته بشهر: أن لا تنتفعوا من الميتة بإهابٍ ولا عَصَبٍ، فهذا يشبه أن يكون ناسخاً لحديث ميمونة؛ لأنه قبلَ موتِه بشهر.

---

(١) انظر: «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي» للأزهري (ص: ٣٨).

(٢) في المطبوع من «غرر الفوائد» لابن العطار: «بحضرة الإمام أحمد» ولعله كذلك؛ إذ المناظرة معروفة بين الإمامين الشافعي وإسحاق بن راهويه.

فقال الشافعيُّ ﷺ: هذا كتاب، وذاك سماع.

فقال إسحاق: إنَّ النبيَّ ﷺ كتب إلى كسرى وقيصرَ فكانت حجةً عليهم عند الله.

فسكت الشافعيُّ، فلما سمع ذلك أحمدُ ذهب إلى حديث ابن عُكَيم، وأفتى به، ورجع إسحاقُ إلى حديث الشافعي[1].

قلت: وكان والدي ـ رحمه الله ـ يحكي عن شيخه الحافظ أبي الحسن علي المقدسي، وكان من مشاهير من ينسب إلى مذهب مالك: أنه كان يرى أن حجةَ الشافعي باقيةٌ، يريد: لأن الكلامَ في الترجيح بالسماع والكتاب، لا في إبطال الاستدلال بالكتاب. هذا معنى ما احتج به الشيخ، أو ما يقاربُه، والله أعلم.

الثامنة والعشرون: اختلفوا في نجاسة الآدمي بالموت، وإذا قيل بنجاسته، فهل يطهر جلدُه بالدباغ؟ على وجهين للشافعية، وقيل: أظهرُهما: نعم؛ لعموم الخبر، والثاني: لا يطْهُر؛ لما فيه من الامتِهان[2].

قلت: لا شك في تناول العموم له؛ فإما أنْ يخصَّ عنه بالعادة الفعلية كما أشرنا إليه في بعض الأعذار عن استثناء جلد الكلب، وقد

---

(١) روى الحكاية: الحافظ رشيد الدين ابن العطار في «غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة» (ص: ٣٢٥ ـ ٣٢٧).

(٢) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٠).

قدَّمنا الجوازَ عنه، على أن هذه المرتبةَ أقربُ من مرتبة استثناء جلد الكلب عن العموم، وإلى الإخراج عنه، وإما أن يخصَّ بما ذُكِر من الامتهان، وربما قيل: لأنه معصية، إلا أن هذه المعصيةَ مجانبةٌ لمقصود الدباغ، لا تعود بخَلَل ولا نقص فيه، فيمكن أن يُردَّ إلى أنَّ الرخصَ لا تُناطُ بالمعاصي، بعد تقرير أنَّ تطهيرَ الدباغ للجلد رخصةٌ، والله أعلم.

التاسعة والعشرون: ويمكن من يقول بتنجيس الآدمي بالموت أن يستدل بالحديث، فيقول: إن كان يطهر جلدُه بالدباغ فقد نجس بالموت، والملزومُ ثابتٌ؛ لقوله عليه السلام: «أيُّما إهابٍ دُبغ» فاللازم ثابت، وهو النجاسة بالموت.

وبيان الملازمة: أن التطهيرَ بالدباغ يقتضي عدمَ الطهارة قبل الدباغ، وعدمُها بحصول النجاسة.

الثلاثون: اختلفوا في طهارة ما لا يؤكل لحمُه بالذكاة، ومذهب الشافعي: عدم الطهارة[1]، وعن أبي حنيفة: ثبوتُها[2]، واستدلَّ لعدم الطهارة بقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»، وطريق الاستدلال من وجهين:

أحدهما: أن الحديث يقتضي ترتبَ حكم الطهارة على الدباغ

---

(١) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٩).

(٢) انظر: «الهداية» للمرغيناني (٤/ ٦٩).

عموماً في كل جلد، وذلك يقتضي عدمَ الطهارة في المسألة المذكورة؛ لأنه يدخل تحت العموم جلدُ مالا يؤكل لحمُه إذا ذُكِّي، فتكون الطهارةُ فيه مترتبةً على الدباغ، وعلى تقدير تأثير الذكاة في الطهارة لا تكون الطهارةُ مترتبةً على الدباغ؛ لحصولها قبلَه بالذبح.

وثانيهما: أن الحكم بطهارته بالدباغ يقتضي نجاستَه قبلَه، فلا يكون طاهراً.

الحادية والثلاثون: هل يقع الاتِّفاق على تخصيص هذا العموم، أم لا؟

وأما على ما حكيناه في هذه المسألة السابقة: أن قوله: «فقد طَهُر» يقتضي أن يطهرَ بالدباغ، فالتخصيص ظاهر؛ لأن جلد ما ذكي من المأكول طاهر لا تتوقف طهارتُه على الدباغ، فيخرج عن هذا العموم.

ويحتمل أن يكونَ المرادُ: أيُّما إهاب نجس دبغ فقد طهر، ويدل على ذلك أن الطهارةَ تكتسب لتقدم النجاسة، ويكون من باب حذف الصفة، فعلى هذا لا يلزم التخصيصُ فيما دلَّ عليه الحديثُ بالاتفاق؛ لذهاب بعض العلماء إلى أن كلَّ جلد نجس يطْهُر بالدباغ.

وهذا يقال فيه: إنه من أمثلة تعارض المجاز والتخصيص؛ لأنَّا إذا قدرنا: كل إهاب نجس، ففيه مجاز الحذف، وإذا لم نقدر ذلك لزم التخصيصُ على ما قررناه، وهو وإن كان قد قُرِّر في الأصول تقديمُ التخصيص على المجاز، إلا أنَّ الأغلبَ على الظنِّ ـ والله أعلم ـ

أنَّ المقصودَ تعميمُ الطهارة فيما يدبغ من الأُهُب النجسة، وليس يمتنع أن يتقدمَ المرجوح، لا من حيث هو، بل بقرائنَ خارجةٍ عن ذاته تقتضي غلبةَ الظن بترجيحه، والقرينة هاهنا: أن المقصود بيانُ الطهارة، وإن ما يُتخيَّلُ راجحاً، [و]هو النجاسة بالموت، فهو زائل بالدباغ، وأما ما تقررت طهارتُه، فغنيٌّ عن البيان لطهارته.

الثانية والثلاثون: قد قدمنا في بعض وجوه الترجيح بين الحديثين اللذين أحدهما: قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُر»، والثاني: نهيه ـ ﷺ ـ عن افتراش جلود السباع، أنا قلنا: نهيه ـ ﷺ ـ عن افتراش جلود السباع مخصوص بالاتفاق، وقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طَهُر» غير مخصوص بالاتفاق، فترجح العمل به على مُعارِضِهِ، وهذا البحث الذي ذكرناه في المسألة قبلها يقتضي دخولَ التخصيص أيضاً في قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُر»، وهو التخصيص فيما ذكي، وقد ذكرنا ما يحتمل أن يُورَدَ عليه، فإن تَمَّ الجوابُ عنه بما ذكرناه، تمَّ ذلك الترجيحُ، وإن لم يتمَّ فطريقُ الترجيح أن يقال: ما ذكرتموه من التخصيص بما ذُكر مشتركٌ بيننا وبينكم، وتَنْفَرِدُون بتخصيص آخر، وهو إخراج جلد الكلب والخنزير، فما ذكرتموه فيه زيادةُ مخالفةٍ للدليل، وما ذكرناه فيه تعليلُ ذلك، فكان ما ذكرناه أولى.

الثالثة والثلاثون: قوله ﷺ: «إذا دُبغَ» يقتضي فعل فاعل للدِّباغة، والفقهاءُ لا يوقفون الطهارة بالدباغ على فعل فاعل، فلو

أطارت الريحُ الجلدَ فألقته في المَدْبَغة فاندبغ، طَهُر، والسبب فيه ما فهم من أنَّ الموجبَ للتطهير بالدباغ ما يحدثُهُ الدباغ في الجلد من الطِّيب، وينقله عن حاله من الخَبَث، وأن هذا الموجب لا تفاوتَ فيه بين القصد وعدم القصد، وصار هذا كما عُلم أن الماء مطهر للنجاسة، وأن ما يحصل من التطهير به حاصلٌ وإن لم يُقصد، حتى لو انجرَّ السيلُ ومرّ على نجاسة بالأرض فأزالها، طهرت الأرض، وهذا من المعاني القوية التي يقوى في النفس تقدُّمُها على الظاهر البعيد.

الرابعة والثلاثون: إذا دبغَ الجلدَ غيرُ مالكه طَهُر؛ لأنه مندرجٌ تحت اللفظ؛ أي: تحت قوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طَهُر»، وهذا إهاب دبغ فطهر.

وأما اختلاف الشافعية في أن الغاصب الدابغ؛ هل يملك الجلد، أو يكون للمالك، أو يُفرَّق بين زوال يد المالك قبل دبغه، أو إزالتها بفعل الدابغ[1]؟ فمما لا يتعلق بهذا اللفظ، وليس يبعد من الظاهري أن يقول: لا يطهر هذا الجلد بالدباغ من غير المالك؛ لقوله ﷺ: «مَنْ أحدثَ في أمرِنا هذا ما ليسَ منه فهو ردٌّ»[2]؛ أي: مردود، وهذا الدباغ ليس من أمره - ﷺ -؛ لأنه معصية،

---

(1) انظر: «التنبيه» للشيرازي (ص: ١١٦).

(2) رواه البخاري (٢٥٥٠)، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود، ومسلم (١٧١٨)، كتاب: الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، من حديث عائشة رضي الله عنها.

فيكون مردوداً، وردُّه بفساده، وترتب حكمه عليه[1].

الخامسة والثلاثون: لمَّا كان الحكم متعلقاً بالدباغ، وجب أن يُعلمَ ما يحصلُ به مسمَّى الدباغ؛ لترتبِ الحكم عليه، وقد ذكر أقضى القضاة الماوردي الشافعي في كتابه «الحاوي»: أنه جاء الخبر بالنص على الشَّبِّ والقَرَظ[2]، قال: واختلف الفقهاء، فذهب أهل الكوفة إلى

---

(١) الذي وجدته عن ابن حزم رحمه الله في «المحلى» (١١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٦) قوله: وأما من سرق ميتة، فإن فيها القطع؛ لأن جلدها باق على ملك صاحبها، يدبغه فينتفع به ويبيعه.

فإن قيل: ما الفرق بين الخنزير والميتة، أوجبتم القطع في الميتة من أجل جلدها، ولم توجبوا القطع في الخنزير، فهلاً أوجبتموه من أجل جلده وجلد سائر الميتات، سواء في جواز الانتفاع به وبيعه إذا دبغ؟

ثم قال: وأما الخنزير فلا يقع عليه في حياته ملك لأحد؛ لأنه رجس محرم جملة، فمن سرقه حياً أو ميتاً فإنما أخذ مالاً لا مالك له. . . ثم قال: وكل شيء منه حرام جملة لا يحل لأحد تملك شيء منه إلا الجلد فقط بالدباغ؛ لقول رسول الله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»، انتهى.

(٢) قال النووي في «خلاصة الأحكام» (١/ ٧٧): وقولهم في كتب الفقه: «الشث والقرظ» باطل لا أصل له.

وقال في «المجموع في شرح المهذب» (١/ ٢٨١): واعلم أنه ليس للشب ولا الشث ذكر في حديث الدباغ، وإنما هو من كلام الإمام الشافعي رحمه الله، وقد قال صاحب «الحاوي» وغيره: جاء في الحديث النص على الشث والقرظ، كذا نقله الشيخ أبو حامد عن الأصحاب، فإنه قال في «تعليقه»: الذي وردت به السنة، ثم ذكر حديث ميمونة: «أوليس =

أن حكم الدباغ مقصورٌ عليه، وأنه لا يصح إلا به؛ لأن الدباغةَ رخصةٌ، فاقتضى أن يكونَ حكمُها مقصوراً على النص، وقال أبو حنيفة: المعنى في الشَّبِّ والقَرَظ أنه منشِّفٌ مجفِّفٌ، وكلُّ شيء كان فيه تنشيفُ الجلد وتجفيفُه جاز به الدباغُ حتى بالشمس والنار.

قال: ومذهبُ الشافعي أنَّ المعنى في الشَّبِّ والقَرَظ أن يحدثَ في الجلد أربعة أوصاف:

أحدها: تنشيفُ فضولِه الظاهرة ورطوباتِه الباطنة.

الثاني: تطييبُه، وإزالة ما طرأ عليه من سُهوكة[1] ونتن.

الثالث: نقل اسمه من الإهاب إلى الأديم، والسبت، والدَّارِش.

الرابع: بقاؤه على هذه الأحوال بعد الاستعمال.

فكلُّ شيء أثر في الجلد هذه الأوصاف الأربعة من الخشب

= في الماء والقرظ ما يطهرها»، قال: هذا الذي أعرفه مروياً. قال: وأصحابنا يروون «يطهره الشث والقرظ» وهذا ليس بشيء.

قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١/ ٤٩): فهذا شيخ الأصحاب قد نص على أن زيادة «الشب» في الحديث ليست بشيء، فكان ينبغي للإمام الجويني والماوردي ومن تبعهما أن يقلدوه، انتهى.

قلت: وقد روى أبو داود (٤١٢٦)، كتاب: اللباس، باب: في أهب الميتة، والنسائي (٤٢٤٨)، كتاب: العقيقة، باب: ما يدبغ به جلود الميتة، من حديث ميمونة رضي الله عنها في الشاة الميتة، أنه قال ﷺ: «يطهرها الماء والقرظ».

(١) السهوكة: الريح القبيحة.

وقشور الرمان والعفص جاز به الدباغ؛ لأنه في معنى الشَّبِّ والقَرَظ، وصحح ذلك من وجهين:

أحدهما: أنه لما أثر الشَّبُّ والقَرَظ هذه الأوصافَ الأربعةَ، لم يكن اعتبارُ بعضِها في الدباغة بأولى من بعض، فصار جميعُها معتبراً، ولم يكن حكمها في الشَّبِّ والقَرَظ مقصوراً؛ لأنها في غيرها موجودةٌ.

والثاني: أن للدباغة عرفاً في العرف، ولم تكن في عرفهم مقصورة على الشَّبِّ والقَرَظ كما قال أهل الظاهر؛ لاختلاف عادتهم في البلاد، ولا اقتصروا فيها على مجرد التجفيف بالشمس، كما قال أبو حنيفة، فصار كلا المذهبين مدفوعاً بعرف الكافة، ومعهود الجميع.

فثبت بهذين جوازُ الدباغة بما سوى الشَّبِّ والقَرَظ، إذا أحدث في الجلد ما ذكرناه من الأوصاف الأربعة[1].

قلت: ما ذكره الماوردي عن الظاهرية ذُكر وجهاً عند الشافعية؛ أعني: اختصاص الدباغ بالشَّبِّ والقرظ، وشُبِّه باختصاص ولوغ الكلب بالتراب على الأظهر.

وحكي عند الشافعية وجهٌ آخر: أن التجميد بالإلقاء في التراب والشمس يكفي[2].

وكلام الماوردي ـ رحمه الله ـ، للنظر فيه مجال.

---

(١) انظر: «الحاوي» للماوردي (١/ ٦٢ ـ٦٣).

(٢) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣).

السادسة والثلاثون: اختلفت الشافعيةُ في وجوب استعمال الماء في أثناء الدباغ على وجهين، رُجِّح منهما عدمُ الوجوب، واستدلَّ بقوله ﷺ: «أيَّما إهابٍ دبغَ فقد طهرَ»[1]. فإن كان الدباغ يتأتَّى بدون استعمال الماء فيه، فالحكم صحيح، والاستدلال ظاهر.

وإن كان لا يتأتى في العادة إلا باستعمال الماء فيه، فإن كان اسم الدباغ ينطلق عليه، وإن لم يستعمل، فهو راجع إلى تخصيص العموم بالعادة الفعلية، وإن كان لا يستعمله[2] إلا بذلك يُخصَّص به.

السابعة والثلاثون: إذا وقع الدباغ بشيء طاهر، فهل يجب إفاضة الماء على ظاهره؟

فيه اختلافٌ عند الشافعية، رُجِّح منه الوجوب؛ لإزالة الأجزاء التي تنجست بملاقاة الجلد[3].

والحديث بظاهره يدل على عدم الوجوب؛ لترتب الطهارة على مسمى الدباغ، وقد حصل، إلا أنَّ وجوبَ الإفاضة عليه مبنيٌّ على قاعدتين قويتين:

إحداهما: أن الأجزاء قد نجُست بالملاقاة للنجاسة، وهذا مقطوع به.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٩٣).

(٢) أي: لا ينطلق عليه الاسم إلا باستعمال الماء.

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٣).

والثاني: أن الماءَ متعيِّنٌ لإزالة النجاسات، وهذا منشأ عليه الحكمُ[1] المذكور عند القائلين به.

فلقوةِ القاعدتين قد يترجح العملُ بهما على مجرد الظاهر من حيث يُعتقد: أن المقصود إنما هو تعريفُ تأثيرِ الدباغ في طهارة الجلد.

الثامنة والثلاثون: الجديد من مذهب الشافعي أنه يطهر ظاهرُ الجلد وباطنُه[2].

ودليله الحديث، وهو ظاهر؛ لأن الطهارة أضيفت إلى الإهاب، وهو حقيقة في الجملةِ ظاهرِها وباطِنِها.

وللشافعي قولٌ قديمٌ أنه يطهر ظاهرُه دون باطِنِه، ووجهه: الجمع بين حديث المنع، وأحاديث الانتفاع، بحمل الأول على الباطن، والثاني على الظاهر[3]. وهو ضعيف.

التاسعة والثلاثون: في قاعدة يبنى عليها غيرُها: إذا كان السبب حاصلاً ترتَّبَ عليه وجودُ المسبَّبِ ظاهراً إلا لمانع، وإذا ارتفع مانع لم يترتب عليه ثبوت الحكم، إلا إذا انحصر المانع في المرتفع، وقد يشتبه ارتفاعُ المانع بوجود السبب من حيثُ إنَّ الحكم قد يثبتُ عَقيب كلٍّ واحد منهما.

---

(١) «ت»: «والحكم».

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٩٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٩٥).

الأربعون: اختلفوا في جواز بيع الجلد المدبوغ، فقيل بالجواز، واستُدِلَّ عليه بأنه طاهرٌ، فجازَ بيعُه كغيره.

واعتُرِض: بأن الطهارة لا يلزم منها جوازُ البيع بدليل أم الولد، فإن كان المُستدِلُّ اعتقد بأن الطهارة سببٌ لجواز البيع، فيثبت الجواز عملاً بالسببية، فالسؤالُ واردٌ عليه.

وإن اعتقد أن النجاسة [هي][1] المانعُ من جواز البيع فيه دون غيرها؛ لفرضه وجودَ بقية الشرائط، فاستدلاله صحيح، والاعتراض عليه لا يصح؛ لأن المقتضي عنده للطهارة هو زوالُ المانع المتعين، وفي مسألة أمِّ الولد النجاسة ليست مانعةً أصلاً، ولا مدخل لها في المانعيَّة، وإنما المانع تعلُّقُ حقِّ الحرية.

الحادية والأربعون: الدالُّ على وجود الملزوم، دالٌّ على وجود لازمه، من لوازم حصول الطهارة جوازُ الصلاة به وعليه، وقد حصلت بدلالة الحديث، فتجوز الصلاةُ عليه.

الثانية والأربعون: ومن لوازمها: جواز استعماله في اليابسات والمائعات.

الثالثة والأربعون: اختلفوا في جواز أكل جلود الميتة بعد الدباغ على وجوه عند الشافعية:

---

(١) «ت»: «هو».

ثالثها[1]: الفرق بين جلد ما كان مأكولاً فيجوز، وبين ما لم يكن مأكولاً فلا يجوز، والمنقول عن جديد قولي الشافعي: الجواز فيما كان مأكول اللحم، وعن القديم منعُه، واستدل للأول[2] بقوله ﷺ: «إنَّما حَرُم أكلُها»[3].

الرابعة والأربعون: اختلفوا في نجاسة الشعور من الميتة، فظاهرُ مذهب الشافعي التنجيس[4]، ومذهب مالك الطهارة[5].

فإذا قيل بالنجاسة، فدُبِغَ جلدٌ وعليه شعرُهُ؛ فهل يَطْهُر الشعر، أم لا؟

اختلف فيه عند الشافعية، وعُلِّل المنعُ بأن الدباغ لا يؤثر فيه[6].

ويمكن أن يُستدلَّ للجواز بالحديث؛ لأن اسم الإهاب ينطلق على الجلد بشعره، فيقال: هذا إهاب الميتة، ولا يلزم أن يقال: هذا إهابُها وشعرُها، وإذا انطلق الاسم عليه حصلت الطهارة، ومما يؤيده حديثُ أبي الخير قال: رأيت على ابن وَعْلَةَ فَرواً، فمسستُه، فقال: قد سألت عبد الله بن عباس، قلت: إنَّا نكون بأرض المغرب، ومعنا

---

(١) أي: الأول الجواز، والثاني المنع.

(٢) أي: القديم، وهو الذي ذكره آخراً.

(٣) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٩).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) انظر: «الكافي» لابن عبد البر (ص: ١٨٩).

(٦) انظر: «فتح العزيز في شرح الوجيز» للرافعي (١/ ٢٩٩).

البربرُ والمجوسُ، نُؤتَى بالكبش قد ذبحوه، ونحن لا نأكل ذبائحَهم، ونؤتى بالسِّقاء يجعلون فيه الوَدَك، فقال ابن عباس: قد سألنا النبيَّ ﷺ عن ذلك، فقال: «دِباغُهُ طَهورُهُ»[1].

وقد ذكرنا في «الإمام»[2] من حديث إبراهيم بن عبد الله العبسي، حدثنا عبيد الله، ثنا ابن أبي ليلى، عن ثابت البُنَاني قال: كنت سابعَ سبعة[3] مع عبد الرحمن بن أبي ليلى في المسجد، فأتى شيخ ذو ظَفِيرتين، فقال: يا أبا عيسى! حدثني حديثَ أبيك.

فقال: حدثني أبي قال: كنت جالساً عند النبي ﷺ، فأتاه رجلٌ فقال: يا رسول الله! إنا لنصلِّي في الفراء. قال: «فأينَ الدَّبغُ»؟

قال[4]: فلما ولَّى قلت: من هذا؟ قال: سُويد بن غَفَلة[5].

الخامسة والأربعون: يمكن أن يستدلَّ على عدم نجاسة الشعور بالحديث بأن يُجعل دليلاً على مقدمة في الدليل.

---

(١) تقدم تخريجه عند مسلم برقم (٣٦٦/ ١٠٦).

(٢) انظر: (١/ ٣٠٧ ـ ٣٠٨) منه، وقد ساقه المؤلف هناك بإسناده.

(٣) في «الإمام» وكذا مراجع التخريج: «كنت جالساً».

(٤) أي: ثابت البناني.

(٥) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٤/ ٣٤٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢٤٧٦٦)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢١٥٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢/ ٤٢١).

وطريقه أن يقال: لو نَجَسَ الشعرُ بالموت، لما كان طاهراً بعد الدباغ، لكن كان طاهراً بعد الدباغ، فلا تتحقق نجاستُه بالموت.

بيان الملازمة: أن الدباغ إنما يفيد الطهارةَ فيما له فيه أثر، ولا أثرَ للدباغ في الشعر، فلا يفيد الطهارة، وبيان أنه طاهر بعد الدباغ: أن اسم الإهاب ينطلق عليه بالشعر المتصل به، فيقال: هذا إهابُ الشاةِ مثلاً، ولا يلزم أن يقال: هذا إهابها وشعرها، فدل ذلك على إطلاق اسم الإهاب على الجلد بشعره، فإذا انطلق عليه وجب أن يُطَهر؛ لقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طهرَ».

الاعتراضُ عليه يمنع الملازمةَ، وقوله في تقريرها: إن الدباغ إنما يفيد الطهارة فيما له فيه أثر، قصداً أو تبعاً، الأول: مسلّم، ونحن لا نقول بأنه يفيدُها في الشعر قصداً، وإنما يفيدها تبعاً للجلد بدلالة الحديث، وانطلاق لفظ الإهاب على الجميع.

السادسة والأربعون: ويمكن أن يستدل به على العكس، وهو أنه ينجس الشعر بالموت، وطريقُه أن يقال: لو لم ينجس بالموت لما طَهُر بالدباغ، لكن طَهُر بالدباغ فنجس بالموت.

وبيان الملازمة: أنه لو لم ينجس بالموت لكان طاهراً، ولو كان طاهراً لم يطهر بالدباغ؛ لأن تطهير الطاهر محال، وبيان طهارته بالدباغ قولُه ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طهرَ»، بناءً على ما تقدم أن الإهاب ينطلق على الجلد مع شعره المتصل به.

والاعتراض عليه: أن الإهاب حمل على الجلد وحده دون الشعر، فلا دلالة للحديث على طهارة الشعر بالدباغ، وإن قلنا بتناول اسم الإهاب له وللشعر تبعاً، فالحكم للطهارة بالدباغ للمجموع، والله أعلم.

السابعة والأربعون: يقال للشيء: إنه نجس بمعنى نجاسة ذاته، كما يقال: المَيْتة نجسةٌ، ويقال: نجس بمعنى أنه اتصل بالنجاسة، كما يقال في الثوب إنه نجس إذا أصابه البولُ مثلاً، وذلك شائع في الاستعمال الفقهي.

وكما يقال ذلك في النجس، يقال في الحكم بكونه طاهراً، فيقال لِمَا انقلبت عينُه من النجاسة إلى الطهارة: قد طَهُر، كالخمر منقلبةً خَلاًّ، ويقال لِمَا أُزيلت عنه النجاسة المتصلة به: قد طهر، فعلى هذا قولُه ﷺ: «فقد طهرَ» يحتملُ أن يريد به طهارته؛ أي: طهارة الذات بالانقلاب، ويحتمل أن يريد به الطهارة بإزالة ما لحقه من النجاسة.

فإذا استدل على كونِ الجلد نجسَ الذات بقوله ﷺ: «فقد طهر»، فذلك للحمل لكلمة «طهر» على الذات، ويلزم منه نجاستُها قبل الدباغ، فيقال عليه: إن ذلك محمول على طهارته، بمعنى إزالة الفضلات النجسة عنه، كما يقال: إذا غُسل الثوب فقد طهر، فلا يتم ما قال الأول، إلا إذا كانت[1] لفظةُ «طهر» حقيقةً في الذات، ولعله الأقرب؛ لأن الضمير عائد إلى الإهاب، وهو الذات.

---

(١) «ت»: «كان».

ولولا كثرة الاستعمال للفظة «طهر» على ما أُزيلت عنه النجاسة، لكان حملُه على طهارة الذات راجحاً رجحاناً قوياً.

الثامنة والأربعون: [قول] الذين اختلفوا في أن المدبوغ إحالة أم إزالة، راجعٌ إلى هذا البحث الذي قدمناه.

فمن قال: إنه إحالة، فهو قائلٌ بنجاسة عينِ الإهاب، ومن قال: إنه إزالة، فهو قائل بأن الإهاب في نفسه طاهر، لكن لحقته الفضلاتُ المعفِّنةُ المُفْسِدة فتنجَّس بها، فإذا أزيلت بقي على أصله في الطهارة.

التاسعة والأربعون: النجاسة إذا استحالت أعراضُها هل تطهر؟

قسم الأمر فيه على أقسام:

أحدها: أن تكون الاستحالةُ قويةً؛ كاستحالة الدم في البيضة حيواناً، فهذا يفيد الطهارة.

وثانيها: أن تكون الاستحالة ضعيفة؛ كتغير بعض صفات النجاسة فقط، فهذا لا يؤثر في التطهير.

وثالثها: أن تكون دون المرتبة الأولى، وفوق الثانية؛ كالميتة إذا أحرقت وصارت رماداً، وغير ذلك.

فيمكن أن يُجعل الحديث طريقاً في هذه المرتبة المتوسطة، وطريقه أن يقال: إن كان زوال الأوصاف المستقذرة الموجبة للتنجيس موجباً للطهارة، فالطهارة ثابتة في هذه الصورة، وإن كان

زوال الأوصاف المستقذرة الموجبة للتنجيس ليس موجباً للطهارة، فالنجاسة ثابتة، ولكنَّ انتفاءَها ثابتٌ؛ لقوله ﷺ: «أيُّما إهابٍ دبغَ فقد طهرَ».

الخمسون: ظُنَّ بابن سُريج ـ رحمه الله ـ أنه يقول باشتراط النية في إزالة النجاسة[1]، فإن كان الظنُّ صحيحاً، وثبت قول باشتراط النية فيها، فيمكن أن يستدلَّ بهذا الحديث، ووجهه: أن الطهارة معلقةٌ بأن يدبغَ الجلدُ، وقد قدمنا أن لفظة «دبغ» تقتضي فعلاً من فاعل، فيكون الحكمُ بالطهارة مقيَّداً بالصفة، فإذا قيل بالمفهوم في مثل هذا اقتضى أن لا يطهر الجلد إلا بدباغة دابغ، ولا يطهر بمجرد حصول الدباغ، فإذا ثبت هذا ثبت في باقي المسائل؛ لعدم القائل بالعرف، إلا أنه ضعيف؛ لقوة المعنى وظهور المقصود بتأثير الدباغ في الطهارة، بسبب انتزاع الفضلات المستقذرة، ولا فرق في هذا بين القصد وعدمه.

ووجه آخر: وهو أن التقييد بالصفة إذا خرج على الغالب لا يدل

---

(١) قال الرافعي في «فتح العزيز في شرح الوجيز» (١/ ٣١١): ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها، وبه قال أبو سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب «التتمة»، انتهى.

قال الروياني: لا يصح النقل عندي عنهما.

قال النووي: ونقل الماوردي والبغوي في «شرح السنة» الإجماع أنها لا تشترط. انظر: «تهذيب الأسماء واللغات» (٢/ ٥٢٣).

على انتفاء الحكم عما عدا محلِّ التقييد على ما قرروه، والغالب في الدباغ الفعلُ والقصد، ووقوعُ الإهاب في المدبغة، ولُبْثُهُ فيها حتى يحصلَ مقصودُ الدباغ نادرٌ، والله أعلم.

❐ ❐ ❐



الحديث الرابع

عَنْ أبي ثَعْلَبَةَ الخُشَنِيِّ - رضي الله عنه - قال: أَتيتُ النَّبيَّ ﷺ، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ! إنَّا بأَرضِ أَهْلِ الكتَابِ، فنَأْكُلُ في آنيتِهمْ، وبأَرْضِ صَيْدٍ أَصيْدُ بقَوسِي، وَأَصِيْدُ بكَلْبِيَ المُعَلَّمِ، وبِكَلْبِيَ الذي ليسَ بِمُعَلَّمٍ. فَقَالَ رسولُ الله ﷺ: «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أنَّكُم بأرْضِ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلا تَأْكُلُوا في آنيتِهِمْ، إلاَّ أَنْ لا تَجِدُوا بُدّاً، فإنْ لم تجِدُوا بُدّاً فَاغْسِلُوا وكُلُوا، وأمَّا مَا ذَكَرْتَ أنَّكَم[1] بِأَرْضِ صَيْدٍ، فَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فاذْكُرِ اسْمَ اللهِ وكُلْ، وما صِدْتَ بِكَلْبِكَ المُعَلَّمِ فَاذْكُرِ اسمَ اللهِ [وكُلْ]، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الذي ليسَ بِمُعَلَّمٍ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ، فَكُلْهُ»، أخرجَهُ البُخاريُّ[2].

---

(١) «ت»: «أنك».

(٢) * تخريج الحديث:

رواه البخاري (٥١٦١)، كتاب: الذبائح والصيد، باب: ما أصاب المعراض بعرضه، و(٥١٧٠)، باب: ما جاء في التصيد، و(٥١٧٧)، باب: آنية المجوس والميتة، ومسلم (١٩٣٠)، كتاب: الذبائح والصيد، باب: الصيد بالكلاب المعلمة، وأبـو داود (٢٨٥٥)، كتـاب: الصيد، =

الكلام عليه من وجوه:

* الأول: في التعريف بمن ذكر فيه:

فنقول: **أبو ثَعلبة الخُشَني**: ممن اشتُهر بكنيته، واختلف في اسمه واسم أبيه، والمشهور فيه: جُرثوم بن نَاشِب، وقيل: جُرْهم بن ناشب، وقيل: ابن الأشب، وقيل: عمرو بن جُرثوم، وقيل: الأشَر ابن جُرهم، وقيل: ابن جُرْثومة.

قال الحافظ أبو عمر: ولم يختلفوا في صحبته ونسبته إلى خُشَين، وهو ابن وائل بن النَّمِر بن وَبْرة بن ثعلبة بن خلدة بن عمرو[1] ابن الحاف بن قُضَاعة، وكان ممن غلبت عليه كنيتُه، وكان ممن بايع تحتَ الشجرةِ، ثم نزل الشامَ، ومات في خلافة معاوية. وقد قيل: إنه توفي في سنة خمس وسبعين، في خلافة عبد الملك بن مروان.

وقال ابنُ الكَلْبي: أبو ثعلبة الأَشَر، بايعَ رسولَ الله ﷺ بيعةَ الرضوان، وضرَبَ له بسهم يوم حنين، وأرسله رسول الله ﷺ إلى قومه

= باب: في الصيد، والنسائي (٤٢٦٦)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: صيد الكلب الذي ليس بمعلم، وابن ماجه (٣٢٠٧)، كتاب: الصيد، باب: صيد الكلب، من طريق حيوة بن شريح، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ثعلبة، به.

قال ابن منده: وحديث ربيعة بن يزيد مشهور صحيح عند أهل الشام من رواية أبي إدريس الخولاني. كما نقله المؤلف في «الإمام» (١/ ٣٢٣).

(١) في المطبوع من «الاستيعاب»: «عمران».

فأسلموا، وأخوه عمرو بن حزم أسلم على عهد النبيِّ ﷺ، وهما من ولد لبوانِ[1] بن مُرٍّ بن خُشَين بن النجم بن وَبْرة، ثم نسبه كما ذكرناه[2].

* * *

*** الوجه الثاني: في تصحيحه:**

وهو حديث متَّفقٌ عليه من حديث حَيوة بن شُريح، عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ثعلبة، أخرجه الشيخان في «صحيحيهما» من هذا الوجه.

* * *

*** الوجه الثالث:**

الموجب لإدخال هذا الحديث هاهنا: حكم استعمال أواني المشركين، واختير هذا الحديث لكثرة الأحكام المذكورة فيه، والله أعلم.

---

(١) «ت»: «لبون»، والصواب ما أثبت.

(٢) *** مصارد الترجمة:**

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٧/ ٤١٦)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٢/ ٢٥٠)، «الثقات» لابن حبان (٣/ ٦٣)، «حلية الأولياء» لأبي نعيم (٢/ ٢٩)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (٤/ ١٦١٨)، «تاريخ دمشق» لابن عساكر (٦٦/ ٨٤)، «أسد الغابة» لابن الأثير (٦/ ٤٣)، «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (٢/ ٤٨٧)، «تهذيب الكمال» للمزي (٣٣/ ١٦٧)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢/ ٥٦٧)، «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر (٧/ ٥٨).

* **الوجه الرابع: في شيء من مفرداته، وفيه مسائل:**

الأولى: قال الراغب: الصَّيدُ: مصدر صاد، وهو تناول ما يُظْفَر به مما كان ممتنعاً، وفي الشرع: تناولُ الحيوانات الممتنعةِ مما لم يكن مملوكاً، والمُتناوَل منه ما كان حلالاً، وقد يسمَّى المصيدُ صيداً؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾[المائدة: ٩٦]؛ أي: مصيد البحر، وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[المائدة: ٢]، وقوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ﴾[المائدة: ١]، فإن الصيد في هذه المواضع مختصٌّ بما يؤكل لحمه ـ فيما قال الفقهاء ـ بدلالة ما رُوي: «خمسةٌ يقتلُهُنَّ المحرمُ في الحلِّ والحرم: الحيةُ، والعقربُ، والفأرةُ، والكلبُ العقورُ، والذئبُ»[(١)].

قلت: الصيد كما قال: يكون مصدراً، وهو الفعل الصادر من الصائد، ويُطلق على المَصِيد.

---

(١) رواه البخاري (١٧٣٢)، كتاب: الإحصار وجزاء الصيد، باب: ما يقتل المحرم من الدواب، ومسلم (١١٩٨)، كتاب: الحج، باب: ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، من حديث عائشة رضي الله عنها دون ذكر «الذئب»، وذكرا بدلاً عنه: «الحديَّا» أو «الحدأة».
وجاء عند عبد الرزاق في «المصنف» (٨٣٨٤) من حديث ابن المسيب مرسلاً، ذكر «الذئب»، وكذا رواه (٨٣٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ مرفوعاً.
وانظر: «مفردات القرآن» للراغب (ص: ٤٩٦ ـ ٤٩٧).

وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥] محمولٌ على المصيد متعينٌ ذلك.

وقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ﴾[المائدة: ٩٦] يَحتمل الأمرين معاً، وحمله على المصدر أولى من جهة عدم الحاجة إلى الإضمار، فإن الأفعالَ لا يتعلَّق بها التحريمُ لأنفسها.

الثانية: قال أبو عبد الله بن خالَوَيْهِ في كتاب «ليس في كلام العرب»: الصيد من غير حيوان، إلا في ثلاثة أشياء: صِدتُ الصيدَ، وصدتُ بيضَه، وصدت كَمَاه.

وقوله تعالى: ﴿تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ﴾[المائدة: ٩٤]؛ يعني: بيض النعامة والوحش[1].

قلت: لا يتعين حملُ ما تناوله الأيدي على بيض النَّعام من حيث اللفظ.

الثالثة: قال بعضُ الفقهاء في حد الاصطياد: إماتة الصيد، وهو كلُّ جرح مقصود حصل الموتُ به[2].

الرابعة: ذكر الجوهري: أن التذكية: الذبح[3].

وقال ابن سيده في «المحكم»: والذكاة الذبح؛ عن ثعلب.

---

(١) لم أقف عليه في كتاب ابن خالويه «ليس في كلام العرب» مطبوعة مكة المكرمة سنة (١٩٧٩م) بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار، وذلك بعد النظر في الكتاب كاملاً، والله أعلم بحقيقة الحال.

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ١١٤).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٣٤٦)، (مادة: ذ ك ا).

وقال ابن سِيْدَه: وذكى الحيوان: ذبحه؛ ومنه قوله: يذكيها الأسد، وجلد ذكي: ذبيح[1].

* * *

*** الوجه الخامس:**

الإضافة تكسب الاسمَ معنى الصفة؛ لأنها توجب نسبةً بين المضاف والمضاف إليه، وتلك النسبة أمر زائد على الذات، يعود بوصفٍ لها عليه.

وقد نصَّ النحويون في تعبيرات الاسم في النسب: أنه كان اسماً فصار صفة، والنسب إضافة، وبهذا التعبير يعبِّر سيبويه، فيوقع اسم الإضافة على النسب[2]، وليس الاصطلاح أن يوقع اسم النسب على الإضافة؛ لأن النسبَ إضافةٌ خاصة، وستأتي فائدة هذا الكلام في قسم الفوائد، والله أعلم.

الوجه السادس: في الفوائد والمباحث، وفيه مسائل:

الأولى: سؤالُ أبي ثعلبة ـ ﷺ ـ يَحتمل أن يكون لطلب معرفة الحكم قبل الإقدام عليه، وقد ذكر بعضُهم: أنه لا يجوز الإقدام على الفعل إلا بعد معرفة الجواز، أو ما يقرب من هذا[3].

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٧/ ١٣٣)، (مادة: ذ ك و).

(٢) انظر: «الكتاب» لسيبويه (٣/ ٣٣٥)، باب: الإضافة، وهو باب النسبة.

(٣) انظر: «المحصول» للرازي (٤/ ٥٢٢).

ويحتمل أن يكون عَلِمَ أصلَ الإباحة، وسأل عن أمور اقتضت عنده الشكَّ في بعض الصور، أو قيام مانعٍ من الإباحة التي علم أصلها، وهذا أقرب؛ لأن كل ما سأل عنه، فالمانع فيه ظاهر، يجوز أن يُمنع الفعل بسببه، فاستعمال أواني المشركين في الخمر والخنزير مانع ظاهر، بعد العلم بتحريم الميتة[1]، فلما احتمل أن يكون ذلك مانعاً سأل عنه.

الثانية: سأل عن الصيد بالقوس مطلقاً، وعن الصيد بالكلب المُعلَّم، فلعلَّ سببَه: أن الاصطياد كان بالكلب معلوماً عنده، والسؤال عن طلب الفرق بين المُعلَّم وغيره، وهل يفترق الحكم فيهما، أم لا؟

وأما الصيد بالقوس فلم يكن معلوماً عنده، فاحتاج إلى معرفة أصل حكمه، أو يكون السؤال عن كيفية الصيد به، وما يشترط فيه من الشروط.

الثالثة: ثياب المشركين وأوانيهم على أقسام:

منها ما عُلمت طهارتُهُ، مثل الثوب يشتريه قبل أن يلبسَه، والإناء قبل أن يستعملَه، فهذا ظاهر.

ومنها ما علمت نجاسته، فهو نجس حتى يغسل.

ومنها ما جُهِل حالُه، وهو ما لبسوه من ثيابهم، واستعملوه من

---

(١) أي: وقد تكون بعض آنيتهم مصنوعة من جلود الميتة.

أوانيهم، فهذا مختلَف فيه:

ففي «مختصر المزني»[1]، قال الشافعي: لا بأس بالوضوء من مَزَادة مشرك، وبفضل وضوئه ما لم تتحققْ نجاسة، توضأ عمر - ﷺ - من جرٍّ نصرانية[2].

وقال الشيخ أبو حامد من أتباعه في هذا القسم: إن الأصل عند الشافعي الطهارة حتى تتحققَ النجاسة، سواء كانوا يتدينون باستعمال النجاسة؛ كالمجوس الذين يعتقدون تعظيمَ الماء عن أن يُغسلَ به نجاسة، أو لا يتدينون به.

قال حَرْمَلَة: وسواء في ذلك عبدة الأوثان وغيرهم، وأهل الكتاب، فإن استعمال أوانيهم جا[ئـ]ـز، ولكن يُكره ذلك.

وقال في القديم: أكره استعمالَ أوانيهم إلا ما كان للماء، وأكره

---

(١) انظر: (ص: ١) منه. وانظر: «الأم» للإمام الشافعي (١/ ٨).

(٢) ذكره البخاري في «صحيحه» (١/ ٨٢) فقال: وتوضأ عمر بالحميم، ومن بيت نصرانية. وقد رواه الدارقطني في «السنن» (١/ ٣٢) من حديث سفيان، عن زيد بن أسلم، عن أبيه: أن عمر ﷺ توضأ من بيت نصرانية.
وكذلك رواه الإمام الشافعي في «الأم» (١/ ٨)، ومن طريقه: ابن المنذر في «الأوسط» (١/ ٣١٤)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١/ ٣٢).
قال الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢/ ١٣١): وهذا إسناد ظاهره الصحة، وهو منقطع.

لبس ثيابهم، وأنا للبس السراويلات أشدُّ كراهةً؛ لأنها تجاوِرُ محلَّ النجاسات.

قال الشيخ أبو حامد: هذا مذهبه في كل المشركين، وهذا كما يقوله في معاملة مَنْ أكثرُ ماله من ربا أو حرام: إن علم أنه حلال؛ كالميراث ونحوه، فهو حلال، وإن علم أنه حرام؛ كالضريبة والمصادرة، فهو حرام، وإن أشكل ذلك حلَّ أخذه، ولكنه مكروه، كذلك هاهنا.

وقال أبو إسحاق: إن كانوا يتدينون باستعمال النجاسة فهي نجسة؛ لأن الأصل النجاسة، وإن كانوا لا يتدينون بذلك؛ فالأصل الطهارة؛ على ما قال الشافعية[1].

وأما المالكية: فعندهم في سؤر الكافر وما أدخل يدَه فيه خلافٌ[2].

وأما الحنابلة: ففرَّقوا بين أهل الكتاب وغيرهم، فأما أهل الكتاب، فأباحوا الأكلَ في أوانيهم ما لم تتحقق نجاسة، قال ابن عَقِيل منهم: لا تختلف الرواية في أنه يجوز[3] استعمالُ أوانيهم.

قالوا: وهل يكره له استعمالُ أوانيهم؟ على روايتين.

---

(١) انظر: «المهذب» للشيرازي (ص: ١٢).

(٢) انظر: «القوانين الفقهية» لابن جزي (ص: ٢٦).

(٣) «ت»: «لا يجوز».

وأما غير أهل الكتاب؛ كالمجوس وعبدة الأوثان، فاختلفوا في أوانيهم: فقال القاضي منهم: لا يستعملُ ما يستعملوه من أوانيهم؛ لأن أوانيهم لا تخلوا من أطعمتهم، وذبائحُهم ميتة، فآنيتهم نجسة من وضعهـ[ـا] فيها.

وقال أبو الخطاب: حكمُهم حكمُ أهل الكتاب، وثيابهم وأوانيهم طاهرةٌ مباحةُ الاستعمالِ ما لم تتيقن نجاسة.

قال بعضُهم: وظاهر كلامه ـ رحمه الله ـ مثل قول القاضي، فإنه قال في المجوس: لايؤكل من طعامهم إلا مثلُ الفاكهة[1].

وأما الظاهرية: فقال أبو الحسن عبد الله بن أحمد بن المغلِّس[2] ـ وهو من كبار الظاهرية ـ في ديوانه الذي تكلم فيه على مسائل «المختصر» لأبي إبراهيم المزني على مذهب داود وأصحابه: وجاز الوضوء من أواني أهل الشرك، وبفضلِ وضوئِهم إذا لم تظهر في ذلك نجاسةٌ تمنع من استعماله؛ لأنَّ اللهَ ـ عز وجل ـ لم يحظر استعمال ذلك، ولا رسولَه ﷺ، ولا اتَّفق الجميعُ عليه[3].

الرابعة والخامسة والسادسة: إذا جَرينا على مقتضى لفظ

---

(١) انظر: «المغني» لابن قدامة (١/ ٦١ ـ ٦٢).

(٢) المتوفى سنة (٣٢٤هـ)، وعنه انتشر مذهب الظاهرية في بغداد، وكان من بحور العلم، وله عدة مصنفات. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب (٩/ ٣٨٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥/ ٧٧).

(٣) وانظر: «المحلى» لابن حزم (٧/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥).

الحديث، فالنهيُ يدلُّ على التحريم، فيقتضي أن يحرَّم الأكلُ في آنيتهم إذا وجدنا منها بداً، ولو غسلت، وأن يجب غسلها إذا لم نجد بداً؛ لأن الأمر على الوجوب.

السابعة: استدل بحديث أبي ثعلبة في مسألة استعمال أواني الكفار من جانب المنع على الكراهة أو التحريم، ووجه الدليل منه ظاهر.

والذين قالوا بجوازِ استعمال آنية المشركين، والبناءِ فيها على الطهارة، مخالفون لظاهر هذا الحديث على الجملة، والاعتذار بالمعارضة بما يدل على جواز أكل طعامهم واستعمال آنيتهم، ثم بالتأويل بعد بيان المعارضة.

الثامنة: أقاموا الدليلَ على جواز الاستعمال من الكتاب والسنة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[المائدة: ٥].

وأما السنة: فدل على هذا حديثُ عبد الله بن المُغفَّل، قال: دُلِّيَ جِرَابٌ من شحمٍ، فالْتزمتُهُ وقلت: واللهِ لا أعطي أحداً منهُ شيئاً، فالتفتُ فإذا رسولُ الله ﷺ يتبسمُ[1].

---

(١) رواه البخاري (٢٩٨٤)، كتاب: الخمس، باب: ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، ومسلم (١٧٧٢)، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب.

والشاةُ المسمومة التي أَكَلَ منها رسولُ الله ﷺ بخيبر [1].

وروي: أن النبيَّ ﷺ أضافه يهوديٌّ بخبزٍ وإهالةٍ سَنِخَةٍ، وهو في «المسند» عن أحمد، وفي كتاب «الزهد» له [2].

وبالحديث الذي يأتي بعد هذا في توضُّؤِ النبيِّ ﷺ من مَزَادة مُشركةٍ.

وتوضَّأَ عمرُ من جر نصرانية [3].

التاسعة: وإذا أقام المعارض المبيح، فالتأويل من وجهين:

أحدهما: حمل النهي على الكراهة دون التحريم.

والثاني: الحمل على آنية استعملوا فيها الخمر أو الخنزير، وحينئذٍ يكون الحديث في غير محل الخلاف، فإن محل الخلاف ـ كما ذكرناه ـ ما لم يتيقن طهارته، ولا نجاسته.

وعند أبي داود: إنَّا نُجاوِرُ أهلَ الكتاب، وهم يطبخون في قدورهم الخنزير، ويشربون في آنيتهم الخمر، فقال رسول الله ﷺ:

---

(1) رواه البخاري (٢٤٧٤)، كتاب: الهبة وفضلها، باب: قبول الهدية من المشركين، ومسلم (٢١٩٠)، كتاب: السلام، باب: السم، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(2) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٣/ ١٣٣)، وفي «الزهد» (ص: ٥). وقد رواه البخاري (١٩٦٣)، كتاب: البيوع، باب: شراء النبي ﷺ بالنسيئة، كلاهما من حديث أنس رضي الله عنه.

(3) تقدم تخريجه.

«إنْ وجدتُمْ غيرَهَا فكلُوا منها واشربُوا، وإنْ لمْ تجدُوا غيرَها، فارْحَضُوها[1] بالماء، وكلُوا واشربُوا»[2].

قال بعضُ الشارحين: المراد النهي عن الأكل في آنيتهم التي كانوا يطبخون فيها لحم الخنزير، ويشربون الخمر، كما صرح به في رواية أبي داود[3].

قلت: حملُه على الكراهة مع كونه على خلاف الظاهر يقتضي أنه يكره استعمالها بعد غسلها، والغسل للنجاسة، وإذا زالت النجاسة بالغسل، فكيف ثبتت الكراهة؟

أجاب بعضهم: بأنه إنَّما نهى عن الأكل فيها بعد الغسل للاستقذار، وكونها معدة للنجاسة، كما يكره الأكلُ في المِحْجَمة المغسولة.

قال: وأما الفقهاء فمرادهم مطلق آنية الكفار التي ليست مستعملةً للنجاسات، فهذه يكره استعمالها قبل غسلها، فإذا غسلت فلا كراهة فيها؛ لأنها[4] طاهرة، وليس[5] فيها استقذار، ولم يريدوا نفي الكراهة عن آنيتهم المستعملة في الخنزير وغيره من النجاسات[6].

---

(١) أَي: اِغسِلُوها.

(٢) رواه أبو داود (٣٨٣٩)، كتاب: الأطعمة، باب: الأكل في آنية أهل الكتاب.

(٣) انظر: «شرح مسلم» للنووي (١٣/ ٨٠)، وهو الذي قصده المؤلف بكلامه.

(٤) «ت»: «فالكراهة فيها لا غير»، والمثبت من «شرح مسلم».

(٥) «ت»: «ولكن».

(٦) انظر: «شرح مسلم» للنووي (١٣/ ٨٠).

قلت: الكراهة حكم شرعي يحتاج إلى دليل شرعي، وكراهةُ الأكل من المِحْجَمة المغسولة أو الحديدة، إن أراد به كراهيةً طبيعية فمسلَّم، إلا أنها مبنية على قوة وهمية، صحبت الوهم لكثرة ملازمتها ذلك، وهذه الكراهة الوهمية إن أُثبت بها الكراهةُ الشرعية فتحتاج إلى دليل شرعي، ونظيرُ ذلك من مسألة الأواني أن تكون الآنيةُ التي استعمل فيها لحم الخنزير والنجاسات آنيةً مخصوصة بذلك، يصحب الوهم فيها ملازمتها للنجاسات.

وأما حملُ الحديث على الآنية التي استعمل فيها لحم الخنزير والخمر، وقولُه: كما صرَّح به في رواية أبي داود، ليس كما قال في دعوى الصراحة بالنسبة إلى ما حمل عليه الحديث، فإن السؤال وقع عن الأكل في آنيتهم غيرَ مقيَّدٍ بما عُلِم أنهم استعملوا فيه لحم الخنزير والخمر.

وقوله: «وهم يطبخون في قدورهم الخنزيرَ، ويشربون الخمر» قد يُحمل على أن المراد به: أن من شأنهم ذلك، وعادتهم فعله، وحينئذٍ يكون السؤالُ واقعاً على محل الإشكال الذي اختلف فيه الفقهاء، ولا يتعيَّن أن يكون المراد السؤال عن آنية استعمل فيها ذلك بعينها، فليس إذنْ بصريحٍ فيما ادَّعاه.

العاشرة: الاستدلالُ بالآية على هذه المسألة استدلالٌ بالعموم في الطعام، فيدخل تحته محلُّ النزاع، وهو الطعام الذي في آنيتهم، ويعترض عليه بأمرين:

أحدهما: أن يحمل الطعامُ على الذبائح، وهذا ـ وإن كان فيه تخصيص، وهو على خلاف الأصل ـ إلا أن فيه وفاءً بفائدة تخصيص أهل الكتاب بالذكر؛ لأنا إذا حملناه على الذبائح، دلَّ المفهوم على منع أكل ذبائح غير أهل الكتاب، فكان في التخصيص بهم فائدة.

وإذا حملناه على الطعام، فالمبيحون لاستعمال أواني المشركين لا تخصُّ جماعة منهم ذلك بأهل الكتاب؛ كما هو مذهب الشافعي؛ كما قدمنا حكايتَه عن الشيخ أبي حامد، فلا فرق بين أهل الكتاب وبين غير أهل الكتاب، فلا يبقى في التخصيص بذكرهم فائدةٌ.

واعلم بأن القولَ بأن المرادَ بالطعام الذبائحُ منقولٌ عن غير واحد من السلف.

روى القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتاب «أحكام القرآن»[1] قال: حدثنا يحيى بن عبد الحميد، ثنا هشيم، عن مغيرة، عن إبراهيم: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[المائدة: ٥] قال: الذبائح.

قال: حدثنا يحيى، ثنا أبو معاوية، عن الحجاج، عن القاسم بن نافع، عن مجاهد قال: ذبائحهم.

---

(١) للإمام الحافظ شيخ الإسلام أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل ابن محدث البصرة حماد بن زيد المالكي، قاضي بغداد وصاحب التصانيف، وكتابه «أحكام القرآن» لم يسبق إلى مثله. توفي سنة (٢٨٢هـ). انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب (٦/ ٢٨٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٣/ ٣٣٩).

قال: حدثنا يعقوب بن الدَّورقي، ثنا ابن إدريس، عن كثير، عن مجاهد: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[المائدة: ٥]، قال: الذبائح[1].

حدثنا محمد بن أبي بكر، ثنا ابن مهدي، عن سفيان، عن كعب، عن مجاهد وسفيان، عن مغيرة، عن إبراهيم وأشعث، عن الحسن: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[المائدة: ٥]، قالوا: الذبائح[2].

عن سعيد بن جبير، وعكرمة: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾[المائدة: ٥]، قال: الذبائح[3].

حدثنا محمود، أنبأ هشيم، عن يونس، عن الحسن والمغيرة، عن إبراهيم في قوله: ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[المائدة: ٥] قالا: ذبائحهم.

فهذه روايات ساقها القاضي عن إبراهيم، ومجاهد، والحسن، وسعيد بن جبير، وعكرمة في حمل طعامهم على ذبائحهم، ولم يذكر حملَها على مطلق الطعام عن أحد فيما رأيت في كتابه، وفي هذا قوةٌ للحمل على ذلك.

الوجه الثاني: أن يقال: المقصود من الكلام الحكمُ على

---

(١) ورواهما ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣٢٦٩٤)، وابن جرير في «تفسيره» (٦/ ١٠٢ ـ ١٠٣)، عن مجاهد وإبراهيم.

(٢) رواه ابن جرير في «تفسيره» (٦/ ١٠٣).

(٣) انظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/ ٢٨٢).

طعامهم ـ من حيث هو ـ بالحل، وامتناعُ أكله؛ لأجل غلبة النجاسة من قَبيل الموانع التي لا يُقصد التعرضُ لها؛ لِمَا[1] عُلِمت نجاستُه من أوانيهم، وهذا ليس بالشديد القوة؛ لإمكان المنازعة في هذه الدعوى، والتمسك بالعموم الذي يزعمه، والله أعلم.

الحادية عشرة: الاستدلالُ بأكل النبيِّ ﷺ ما أهدته له اليهوديةُ في القول بالطهارة، وفي معارضته حديث أبي ثعلبة، إلا أنه استدلالٌ بفعل في واقعة خاصة لا عمومَ لها، وحديث أبي ثعلبة استدلالٌ بلفظ عام، فتكون معارضةُ الخصوصِ العمومَ في محل التخصيص فقط، فمن منع الاستعمالَ فيمكنه أن يقول: هذه واقعةُ حال لا عمومَ لها، فأَحمِلُها على صورة العلم بالطهارة لاحتمالها، وأنا لا أمنع الاستعمال في هذه الصورة، وهذا وإن كان متجهاً في المناظرة إلا أنه لا يقوى في النفس أن الواقع هو تلك الصورة؛ أعني: تيقن الطهارة، وقد تكون القرائنُ دليلاً على ما ذكرناه.

أما من أراد الاستدلال به على جواز استعمال أواني الكفار، فإما أن يكون ممن يبيحُ ذلك مطلقاً، وإما أن يكون ممن يفرِّق بين من يتديَّن باستعمال النجاسة، أو لا.

فإن كان من الأولين فقد بيَّنا أنه لا عمومَ فيه، وإذا لم يكن عموم، فالحكم مستفاد في غير محل النص بالقياس فقط، وشرط

(١) «ت»: «كما».

القياس مساواةُ الفرع للأصل في المعنى الموجب للحكم، أو زيادتُه عليه، وهذا الشرط مفقودٌ هاهنا؛ لأن اليهود لهم تحذُّر من النجاسات على ما جاء في الحديث: مِنْ قَرْضِ بني إسرائيل ما أصاب الثوبَ بالمقراض[1]، وعلى ما صحَّ من مجانبتهم الحائضَ، وعدم مؤاكلتها، ومشاربتها، ومجامعتها في البيوت[2]، ومحل النزاع عليه النجاسة على ما جُهِلَ حالُه.

وإذا أردنا أن نقيسَ استعمالَ أواني النصارى في الجواز على استعمال أواني اليهود، مع كون النصارى لا احتراز لهم عن شيء من النجاسات، فلا يصح؛ لأن أبوالَهم في ثيابهم وأبدانهم من غير كلفة، والرهبان منهم يتدينون بإبقاء النجاسة، ويروْنَ أن ذلك من باب الترفُّهِ الداخل تركُه في الزهد في الدنيا، والعلةُ، وهي غلبة النجاسة في الفرع، وهو[3] آنية النصارى والمشركين، قاصرةٌ عن محل النص، وهو استعمال أواني اليهود، فكيف يصِحُّ القياس؟!

وأما الذين يفرِّقون بين من يتدين باستعمال النجاسات، ومن

---

(١) رواه البخاري (٢٢٤)، كتاب: الوضوء، باب: البول عند سباطة قوم، ومسلم (٢٧٣)، كتاب: الطهارة، باب: المسح على الخفين، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ.

(٢) رواه مسلم (٣٠٢)، كتاب: الحيض، باب: الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد، من حديث أنس ﷺ.

(٣) «ت»: «هي».

لا يتدين باستعمالها، فإذا قال: إن اليهود ليسوا ممن يتدين باستعمال النجاسة، فجواز استعمالِ آنيتهم خارجٌ عن محل النزاع عندي، فلا يكون الحديثُ حجةً عليَّ، وهذا ظاهر.

الثانية عشرة: إدارة حكم المنع على التدين باستعمال النجاسة ليس بالقوي عندي؛ لأن العلةَ غلبةُ النجاسة على ما جهل حاله من أوانيهم، وهذا يكفي فيه عدمُ التدين بتجنب النجاسة، لا التدين باستعمال النجاسة، وبين المعنيين فرق ظاهر.

وإنما قلنا: إنه يكفي في ذلك عدمُ التدين بتجنب النجاسة، فإن من لا يفرق بين البول والماء في ملابسة ثيابه وبدنه، فالظنُّ القوي حاصلٌ بنجاسة ما يحاوله، ولا نزاعَ في أن التدينَ باستعمالها أقوى في غلبة الظن من عدم التدين بتجنبها، لكن يحتاج إلى دليل اعتبار ذلك القيد الزائد وإلغاء القدر الحاصل، والظن بعدم التدين باجتنابها مع مناسبة الاعتبار يعُمُّ.

إن كان هاهنا نصٌّ على منع استعمال أواني من يتدين بالنجاسة، فأردنا أن نلحق به من لا يتدين بها، لم يستقم ذلك؛ لأنَّ فيه إلغاءَ القدر الزائد الوارد في محل النص مع إمكان اعتباره شرعاً، إذ الأصلُ ترتُّب الحكم على أوصاف محل النص، إلا إذا عُلم إلغاءُ بعضها، فالفرق بين أن يردَ ما يقتضي اعتبار القدر الزائد، ويريد إلغاءَه، وبين أن يكون المقتضى لاعتبارٍ مطلقٍ غلبَةُ الظن الحاصل، يريد إلغاءه

وتعليقَ الحكم بوصف زائد ظاهر؛ لأن في الأول إلغاء ما يمكن أن يكون معتبراً، والمقتضي لاعتباره موجودٌ، وهو ورود النص في محله من غير دليل على إلغائه.

وأما الثاني: ففيه إلغاء ما اقتضى الدليلُ اعتبارَه من تعليق الحكم بغلبة الظن بنجاسة الآنية، وطلب وصف زائد على ذلك، وهذا يفتقر إلى دليل يقتضي التعبُّدَ بالقدر الزائد من الظن.

الثالثة عشرة: إن قلت: فقد ورد في هذا الحديث النهيُ عن استعمال أواني أهل الكتاب إذا وُجِد غيرُها، والأمرُ بالغسل إذا لم يُوجد غيرها، هل يُحقق ذلك ورودُ النص ممن يتدين باستعمال النجاسة حتى يمتنعَ قياسُ من لا يتدين باجتنابها عليه، على ما قرَّرتَ أولاً؟

قلت: في كلام بعض الفقهاء تمثيلُ من لا يتدين باستعمال النجاسة باليهود والنصارى، وهذا لا يصح في النصارى؛ لأن ما يسمُّونه قُرباناً لا بد فيه من استعمالهم الخمر، فقد صار لهم تدينٌ باستعمال الخمر، وهي نَجِسة عند الجمهور، ومنهم الذي مثَّل باليهود والنصارى.

أما اليهود فقد تبين من الحديث تشديدُهم في البول، وفي ملابستهم الحائض، ولا علم لنا هل يتعلق لهم تعبدٌ باستعمال نجاسة أخرى، أم لا؟

فإن ثبت تعبُّدُهم في شيء بالاستعمال وتنجيسه كالنصارى، فقد ورد النصُّ على هذا التقدير في المتدينين باستعمال النجاسة، فلا يلحق به من لا يتدين باجتنابها على ما قررناه.

وإن لم يثبت ذلك في حقهم، أو ثبت أن لا تدينَ لهم بذلك، لم يجُزْ أن يعلَّلَ الحكمُ بالامتناع بالتدين باستعمال النجاسة؛ لأن اللفظَ واحدٌ يقتضي حكماً واحداً يتناول الفريقين، فلا يجوز أن تكون العلةُ مخصوصةً بأحدهما؛ لأن الحكم لا يثبت لعلة مع انتفائها في المحل.

وعلى هذا التقدير: يكون الحديثُ دليلاً على إلغاء التعليل بالتدين باستعمال النجاسة؛ لأنه إذا تعذَّرَ التعليلُ بما به الافتراقُ، تعيَّنَ التعليلُ بما به الاشتراكُ.

الرابعة عشرة: أقام الفقهاء قاعدة يدخل تحتها استعمال أواني المشركين، وغير ذلك، وهي ما إذا تعارض الأصل والظاهر، فأيُّهما يُقدم؟

ورجَّحَ مصنفو الشافعية ـ أو من قال منهم ـ الأصلَ[1]، ولا يخفى أن الظنَّ المستفادَ من العِلِّيَّة أقوى من الظن المستفاد من الأصل، يعرف هذا بالرجوع إلى العوائد والنظر إلى ما يحدث في النفس من اعتبارها، بل ربما انتهى ذلك إلى قريبٍ من درجة القطع، وإذا ترجَّح الظنُّ المستفادُ من العِلِّيَّة، وجب بناءُ الحكمِ عليه؛ لأن العملَ بأرجح

---

(١) انظر: «الإبهاج» للسبكي (٣/ ١٧٣)، و«المنثور» للزركشي (١/ ٣١١).

الظنين واجبٌ، وحديث أبي ثعلبةَ هذا: فيه الأمر بالغسل قبل استعمالها، والنهي عن استعمالها إذا وجد غيرها، وهما يدلَّانِ على ذلك؛ أعني: اعتبارَ العِلِّيَّة.

الخامسة عشرة: هذا الذي ذكرناه وهو بالنسبة إلى الظنين من حيث هما هما، وقد حكمنا بأن الراجح: الظن المستفاد من الغلبة، ولكن قد يقوم مانعٌ معارضٌ لاعتبار هذا الظن الراجح بالعليّة؛ كالمشقة وعُسر الاحتراز مثلاً، ولا بِدْعَ في ترجيح المانع الراجح على المقتضى، ودرجات هذا المانع مختلفة، فما قوي منها ولزم منه الحرجُ والمشقة العامة، فاعتبارُه ظاهر، وما كان دون ذلك، فهو محلُّ نظرٍ.

فإذا نظرت إلى العوام وأرباب الحِرَف والمِهَن، ومن لا يصلي منهم، ومباشرتهم النجاسات في حوانيتهم ومهِنهم وأشغالِهم، وطَرَآن[1] النجاسات الخارجة عنهم على حوانيتهم ومواضع أشغالهم، علمت غلبة النجاسة على كثير ـ أو على أكثر ـ ما هم فيه، لاسيما في بعض الحِرَف، فالقول بالتزام مجانبتهم ومُلابَستِهم في كل شيء يُفْضي إلى حَرجٍ ومشقة عامة، يعسُر اعتبارُها، فيقوى المانع من اعتبار الظن المستفاد من الغالب عموماً، ويتأيّد ذلك في بعض الصور بعمل السلف الصالح، ويمكن أن يكون ما في حديث أبي ثعلبة هذا من

---

(١) مصدر(طرأ)، والمعروف عند أهل اللغة في مصدره: طَرْء وطُرُوء.

الفرق بين أن يجدوا غيرها، أو لا، مراعاةً[1] لهذا المعنى؛ لأن الظنَّ لما كان غالباً بنجاسة ما يستعملونه فحيث لا ضرورةَ في تركه؛ لوجود غيره، أَعملَ غلبةَ الظن؛ لرجحانها مع عدم المعارض، وهو[2] الضرورة في استعمالها، وحيث لا يوجد غيرُها قد تدعو الضرورة إلى الاستعمال، فيكون هاهنا مانع من إعمال غلبة الظن، فأُجيز الاستعمالُ، إلا ما يقتضيه الحديثُ من الأمر بالاجتناب مطلقاً عند عدم غيرها، وإن غُسِلَت، والأمر بغسلها إذا لم يوجد غيرها يبقى محلاً للنظر، زائداً على ما ذكرناه.

السادسة عشرة: هاهنا مانعٌ آخرُ من اعتبار الظن الناشىء من الغلبة، اعتبره بعضُ المالكية، وهو إتلاف المالية.

وذلك أنَّ عندهم في سؤر ما عادته استعمال النجاسة، ولا يعسر الاحتراز عنه؛ كالسباع، والدجاج المُخَلَّاة؛ أي: غير المقصورة، أقوالاً: المنع، والإباحة، والفرق بين الماء والطعام، فيُطرح الماء ويؤكل الطعام.

وسؤرُ الكافر وما أدخل يدَه فيه، جارٍ مجرى هذا القسم عندهم[3].

---

(١) «ت»: «ومراعاة».

(٢) «ت»: «هي».

(٣) الصواب عندهم: أن هذه الأمور كلها محمولة على التنزه والاستحباب، كما ذكره إسماعيل بن إسحاق القاضي، وصوبه ابن عبد البر، كما في «التمهيد» له (١/ ٣٣٥).

إلا أن هذا المانعَ ضعيفٌ يحتاج إلى دليل شرعي يدل على اعتباره بعد قيام المقتضي للتنجيس.

والذي يُستدلُّ به على هذا من نهيه ـ عليه السلام ـ عن إضاعة المال[1]، يردُّ عليه منعُ كونه مالاً بعد قيام الدليل على نجاسته.

فلو قوِيَ هذا المانعُ كان ذلك عذراً آخرَ عن أكل النبيِّ ﷺ طعامَ اليهوديَّةِ، غير ما ذكرناه متقدماً.

السابعة عشرة: أمر ـ عليه السلام ـ بغسل الآنية، والأكل فيها بعد غسلها، وهذا مطلقٌ يكفي في امتثال الأمر به غسلةٌ واحدة، فيدل على جواز الاكتفاء في فضل العامة بغسلة واحدة.

الثامنة عشرة: يمكن أن يستدلَّ به على الاكتفاء بغسلة واحدة في نجاسة الخنزير؛ لأنه قد ذكر في الحديث: أنهم يطبخون في قدورهم الخنزير، فهذا الأمر إما أن يكون على سبيل الوجوب، أو على سبيل الاحتياط والندب، وأيًّا ما كان، فلا بدَّ أن تفيدَ فائدةً في التطهير، وإلا كان الإناءُ باقياً على ما كان عليه قبل الغسل، فإذا اكتفى بالمرة الواحدة في تحصيل المقصود، إما بإزالة النجاسة بالتطهير، أو بحصول مقصود الاحتياط بالتطهير، دلَّ على ما ذكرناه.

التاسعة عشرة: فيه دليل على جواز الصيد في الجملة، مع تظافر الأدلة من الكتاب والأحاديث والإجماع.

---

(١) تقدم تخريجه.

العشرون: فيـه دليل على جـواز الصيد بالقوس، ولكنه أتى مُعرَّفاً بالإضافة إليه في سؤاله، وفي لفظ النبيِّ ﷺ، والعرب إنما تَعرِفُ الرميَ بقوس يُرمى عنه بالسهام[1]، ولا يكاد يُعلم أن العرب ترمي بقوس يُرمى عنه بالطين اليابس المسمى في زماننا بالبُندق، وإن كان ـ على بُعدٍ ـ فالغلبة الكبرى لقوس السهام، ولا عمومَ في السؤال ـ ولا في الجواب ـ بالنسبة إلى ما ينطلق عليه اسم القوس، فينصرف إلى المتعيِّن عنده، والغالب عليه، ولا يدخل فيه قوسُ البندق.

الحاديـة والعشرون: المنقول عن بعضِ مصنِّفي الشافعية منعُ الاصطياد بالقوس المعروف عندنا بالبُندق؛ إما تحريماً، أو كراهة. وعن بعض المتأخرين: جوازه[2].

ويمكن أن يستدلَّ على ذلك بأن يقال: لو امتنع لكان لتعريضِ[3] الحيوان للموت من غير مَأْكَلة، ولا يمتنع لذلك، فلا يمتنع؛ أما بيان الملازمة، فبالمناسبة وبمقتضى تعليل المانع بذلك.

وأما بيان انتفاء اللازم، فلأنَّ الشارعَ قد أَلغى هذا المانع، ولم يعتبرْه؛ لما سيأتي من بيان جواز الاصطياد بالكلب غير المعلَّم، مع أنه

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٣٦٢)، (مادة: رمى).

(٢) انظر: «شرح مسلم» للنووي (١٣/ ١٠٥ ـ ١٠٦).

(٣) «ت»: «كتعريض».

متعرضٌ لأنْ يموتَ قبلَ إدراكِ ذكاته، فيتعرض لوقوع المانع، مع أنه لم يعتبر.

ونهيه - ﷺ - عن الخذف إن كان يدخل تحته هذا القوسُ، فيتعلق به النهيُ، وفي دخوله تحتَه نظرٌ.

الثانية والعشرون: استدل بعضُ المتأخرين على جواز الرمي بهذا القوس بحديث عبد الله بن المغفل، عن النبي ﷺ: أنه نهى عن الخذف، وقال: «إنَّه لا يَنْكَأُ العدوَ، ولا يقتلُ الصيدَ، ولكن يفقأُ العينَ، ويكسِرُ السنَّ»[1].

قال: فمقتضى هذا الحديث إباحة الصيد بالبندق[2]، والله أعلم.

وكأنَّه أَخذ هذا من أنَّ العلةَ في النهي على مقتضى لفظ الحديث، أنه لا ينكأُ العدو، ولا يقتل الصيد، فبمقتضى هذا إنما ينكأ العدو،

---

(١) رواه البخاري (٥١٦٢)، كتاب: الذبائح والصيد، باب: الخذف والبندقة، ومسلم (١٩٥٤)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو وكراهة الخذف، واللفظ له.

(٢) قال النووي في «شرح مسلم» (١٣/ ١٠٦): في هذا الحديث: النهي عن الخذف؛ لأنه لا مصلحة فيه، ويخاف مفسدته، ويلتحق به كل ما شاركه في هذا.
وفيه: أن ما كان فيه مصلحة أو حاجة في قتال العدو، أو تحصيل الصيد فهو جائز، ومن ذلك رمي الطيور الكبار بالبندق إذا كان لا يقتلها غالباً، بل تدرك حية وتذكَّى، فهو جائز.

ويقتل الصيد، لا نهيَ فيه؛ لزوال علة النهي.

وهذا هو الذي أشرنا إليه بقولنا: إن كان يدخل تحته هذا القوس، فيتعلق به النهي، والذي قاله هذا القائل دلالةُ مفهوم.

الثالثة والعشرون: قد ذكرنا الاستدلال بجواز الصيد بالكلب غير المعلَّم، على جواز الاصطياد بهذا القوس؛ من حيث إن في كل واحد منهما تعريضَ الحيوان للموت من غير مَأْكلة، وقد ألغيَ هذا المعنى في الكلب، فليُلغَ في هذا القوس.

ولعلَّ قائلاً يقول: حديث الصيد بالمعراضِ يدل على هذا أيضاً؛ أعني: جواز الصيد بالبندق، ولأن فيه أيضاً تعريضاً لموت الحيوان من غير مأكلة إذا أصاب بعرضه.

فنقول على ذلك: الذي استدللنا به من جواز الصيد بالكلب غير المعلم أولى من هذا؛ لأن في الصيد بالمِعْراض ثلاثة أحوال:

اثنان منها يُباح بهما الأكل، وهما: إذا أصاب بحده، ولم تدرك ذكاتُه، أو أصاب بعرضه وأُدرِكت ذكاتُه.

وحالةٌ لا يباح، وهو ما إذا أصاب بِعَرْضه، ولم تدرك ذكاته.

والصيد بهذا القوس ليس فيه إلا حالتان:

إحداهما: للإباحة، وهي إدراك ذكاته.

والثانية: للمنع، وهو عدم إدراك ذكاته، إذ لا مُحدَّد فيه.

ووقوع واحد من ثلاثة، أقرب من وقوع واحد من اثنين، فكان

صيد المِعْراض أولى بالجواز من الصيد بالقوس المذكور، فلا يُلحق به الصيدُ بالقوس، والله أعلم.

وإنما قلنا: إنَّ وقوعَ واحد من ثلاثة أقربُ من وقوع واحد من اثنين؛ لأن عدمَ وقوعِ واحد من ثلاثة موقوفٌ على أكثر المقدمات؛ لأنه موقوف على عدم كل واحد منهما، وعدم وقوع واحد من اثنين موقوف على عدم واحد[1] من الاثنين، والموقوف على أكثر المقدمات أبعد وقوعاً من الموقوف على الأقل، وإذا كان العدم أبعد، فالوجود أقرب.

الرابعة والعشرون: يدل على جواز الاصطياد بالكلب؛ أعني: مطلق الكلب؛ لأنه دل على جواز الاصطياد بالكلب المعلَّم، والدال على المقيد دال على المطلق، والاصطياد بغيره من جوارح الطيور والسِّباع، يكون مأخوذاً من القياس، أو من نصٍّ آخرَ، كما ورد في البازي، أو من قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ﴾[المائدة: ٤]، إن لم يكن قوله: ﴿مُكَلِّبِينَ﴾ يقتضي تقييدَها بالكلاب.

الخامسة والعشرون: فيه دليل على جواز الاصطياد بالكلب المعلَّم، مع ما دل عليه الكتاب العزيز من ذلك.

السادسة والعشرون: وفيه دليل على جواز الاصطياد بغير المعلَّم أيضاً.

---

(١) «ت»: «كل واحد»، والصواب ما أثبته.

السابعة والعشرون: فيه البناء على الأصل، أو الغالب؛ لأنه لمَّا أُبيح الصيدُ بغير المعلَّم، وكان من المحتمل أن لا تدرك ذكاتُهُ، فيكون الصيدُ ميتةً، فيكون الاصطياد بغير المعلم تعرضاً لإتلاف الحيوان لغير مَأْكلة، دل ذلك على عدم اعتبار هذا الاحتمال؛ إما لأن الأصلَ بقاءُ حياتِهِ إلى حين إدراك ذكاته، أو لأن الصائد بالكلب يتبعه ويقرب إدراكه للصيد من أخذ الكلب له؛ فيكون الغالبُ إدراكَ ذكاته.

الثامنة والعشرون: هو عام بالنسبة إلى كل كلب له معلَّم، فيدخل تحته أنواعُ الكلاب.

ويروى عن أحمد: أنه استثنى الكلب الأسود، وقال: لا يجوز الاصطياد به[1]، ونحوه عن الحسن البصري، والنخعي، وقتادة[2]، ويُحكى عن الفارسي من أتباع الشافعي موافقتُه[3].

التاسعة والعشرون: علَّقَ الشارعُ حكماً على صيد الكلب المُعلَّم، وحكماً آخرَ على صيد غير المعلَّم، ولم يبينْ هاهنا التعليمَ المعتبرَ؛ لكونه معلوماً بالعادة عند المُخَاطب، وما كان معلوماً بالعادة وعُلِّق به حكمٌ، رُجِع فيه إلى العادة؛ كما في القبض، والحِرْز،

---

(1) وقال أيضاً: لا أعرف أحداً يرخص فيه، يعني من السلف، ودليله: أنه كلب يحرم اقتناؤه، ويجب قتله، فلم يبح صيده، ولأن النبي ﷺ سماه شيطاناً، ولا يجوز اقتناء الشيطان، وإباحة صيد المقتول رخصة، فلا تستباح بمحرم، كسائر الرخص. انظر: «المغني» لابن قدامة (٩/ ٢٩٧).

(٢) انظر: «المغني» لابن قدامة (٩/ ٢٩٧).

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٢٤٦).

وغيرِهما، أو يكونُ قد بيَّن للمخاطب التعليم المعتبر، ولم يذكره الراوي؛ لأنه لولا أحدُ هذين الأمرين، لزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة.

والأول أقرب، وهو أن يكون معلوماً بالعادة، فأُحيل عليها، [وهذا لأن][1] أبا ثعلبة ذكر في سؤاله الكلب المعلَّم، وذلك يدل على معرفته بما يكون به هو عنده معلَّماً.

الثلاثون: الفقهاء ذكروا أوصافاً فيما يُعرف فيه كون الكلب معلَّماً، والذي يقتضيه لفظ (المعلَّم) أن يكون له حالة حصلت بالتعليم، ومن لوازم هذا أن تكون تلك الحالةُ مخالفةً لما يقتضيه طبعُه، وما يقتضيه تعليمُه من هيئات التعليم؛ لأنه لو لم يكن مخالفاً لما يقتضيه تعليمُه، لكان معلَّماً في حال تعليمه، وهو باطل، فعلى هذا كل ما يكون طبيعياً لا اعتبار به، فانطلاقه من غير إطلاقِ صاحبِه طبيعيٌّ، فإذا لم يخرج عن هذه العادة فليس بمُعلَّم، وخروجه عن ذلك بأن ينزجرَ عند زجره عندما يقتضي الطبعُ خروجَه، وسيأتي الكلام فيه، ويدل على هذا أيضاً من الحديث رواية همَّام بن الحارث، عن عَدِي بن حاتم قال: «وإنْ قتلْنَ ما لم يَشْرَكْهَا كلبٌ ليسَ معها»[2]، فمجرد هذا يشير إلى اعتبار إرساله؛ لأنه ـ ﷺ ـ لم يعلقِ

---

(١) «ت»: «ولهذا إن».

(٢) رواه مسلم (١٩٢٩)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: الصيد بالكلاب المعلمة.

الحكمَ بعدم تعليمها، بل بأنه ليس معها؛ أي: فلا يكون مرسلاً من جهتك.

الحادية والثلاثون: اعتبر في التعليم أن يسترسلَ بإرسال صاحبِه وإشارتِه؛ أي: إذا أُغريَ بالصيد هاج[1].

الثانية والثلاثون: اعتبر أن ينزجر بزجره، هكذا أُطلق، وعن إمام الحرمين: يعتبر ذلك في ابتداء الأمر، وأما إذا أُطلق واشتد عَدْوه وجَرْيُه، ففي اعتباره وجهان، قيل: والأشبه الاعتبار، فإن التأديب به يظهر[2]. ووجهُ المنعِ استبعادُ أن يلتفتَ[3] حينئذ.

الثالثة والثلاثون: اختير في التعليم عدم الأكل من الفريسة، وفيه خلافٌ سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في غير هذا الموضع.

الرابعة والثلاثون: علق حل الأكل على أمرين:

أحدهما: تعليم الكلب.

والثاني: ذكر اسم الله تعالى.

فينتفي الحكمُ عند انتفاء المجموع، وانتفاؤه بانتفائهما معاً، أو

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٢٤٦).

(٢) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ١٠٨)، و«روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٢٤٦).

(٣) «ت»: «يتلف»، وكتب على الهامش: «لعله: يلتفت»، قلت: وهو الصواب.

بانتفاء أحدِهما، فيمتنع الأكل عند عدم التعليم، وعند عدم التسمية، فالحكم في الإثبات واحدٌ يتعلق بأمرين، وفي النفي بثلاثة أمور.

الخامسة والثلاثون: اشتراطُ التعليم في حل مَصِيد الكلب، يدل على نفي الحل عن مصيد غير المُعلَّم من الكلاب بطريق المفهوم، ولا يدلُّ على نفيه عن غير المعلم من غير الكلاب؛ كالفهد والنمر وما أشبهه، وإنما يؤخذ من دليلٍ آخرَ على ما نبَّهنا عليه.

السادسة والثلاثون: قوله ﷺ: «فَمَا صِدْتَ بقوسِكَ فاذكرِ اسمَ اللهِ وكُلْ، وما صِدْتَ بكلبِكَ المعلمِ، فاذكرِ اسمَ اللهِ وكُلْ» يدلُّ على اشتراط التسمية في الحل؛ لأن ظاهرَ الأمرِ الوجوبُ، وسيأتي الاستقصاءُ في المسألة إن شاء الله تعالى.

السابعة والثلاثون: يقتضي إباحةَ ما صِيْدَ بسهمه، سواء صنعه أو بَرَاه وَثَنِيٌّ، أو غيرُه.

الثامنة والثلاثون: يقتضي إباحةَ أكلِ ما قتله كلبُه المُعلَّمُ، سواء علَّمه من تُباح تذكيتُه، أو لا.

وذكر ابنُ حزم في «المُحلَّى» قال: وقال قوم: لا يؤكل صيدٌ جارحٌ علَّمه مَن لا يحِلُّ أكلُ ما ذكَّى.

قال: روينا من طريق وكيع، ثنا جرير بن حازم، عن عيسى[1] بن عاصم، عن علي بن أبي طالب: أنه كره صيدَ بازي المجوسي

---

(١) «ت»: «يحيى»، والتصويب من «المحلى» و«مصنف ابن أبي شيبة».

وصقرِه[1]، وصيدُ المجوسي [للسمك] كرهه أيضاً[2].

قال: ومن طريق عبد الرزاق، عن حُميد بن رُومان، عن الحجاج، عن أبي الزبير، عن جابر قال: لا يُؤْكَلُ صيدُ كلب المجوسي، ولا ما أصاب سهمُه[3].

قال: وروينا هذا أيضاً من طريق سعيد بن منصور، ثنا عتَّاب بن بشير، أنبأ خُصَيف قال: قال ابن عباس: لا تأكل ما صدتَ بكلب المجوسي وإن سمَّيت، فإنه من تعليم المجوس، قال الله تعالى: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾[المائدة: ٤][4].

وجاء هذا القول عن عطاء، ومجاهد، والنخعي، ومحمد بن علي، وهو قول سفيان الثوري.

قال: واحتج أهل هذه المقالة بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾[المائدة: ٤]، قالوا[5]: فجعل التعليم لنا.

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٩٦٢٩)، عن علي: أنه كره صيد صقره وبازه. يعني: المجوسي.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٩٦٧٥) عن علي: أنه كره صيد المجوسي للسمك.

(٣) رواه عبد الرزاق في «المصنف» (٨٤٩٥).

(٤) ورواه ابن أبي حاتم في «تفسيره»، كما نسبه السيوطي في «الدر المنثور» (٣/ ٢٣).

(٥) «ت»: «قال».

قال: ولا حجةَ لهم في هذا؛ لأن خطابَ اللهِ تعالى بأحكام الإسلام لازمٌ لكل أحد، وبالله التوفيق.

قال: وهذا مما خالفوا فيه الرواية، لا يُعرفُ لهم في الصحابة ﷺ مخالفٌ[1].

التاسعة والثلاثون: لما قسم النبيُّ ﷺ الكلبَ إلى معلَّم وغيرِ معلَّم، وحكم بأكل ما صِيد بالمعلَّم، وبأكل ما أُدركت ذكاتُه من غير المعلَّم، دلَّ ذلك دَلالةً ظاهرة على أن المعلَّم لا يُشترط في حِلِّ صيدِه وقوعُ الذكاة، إذا لم تُدرَك، وأنه يُباحُ أكلُ ما قتله إذا لم تدرك ذكاته مهما انطلق عليه أنه صَادَه.

الأربعون: فيه إباحة الاصطياد بالكلب غير المعلم من جهة إباحة أكل ما صِيد به إذا أُدركت ذكاته، وذلك فرع الاصطياد به، فلو كان ممنوعاً لنهى عنه، وهذا أبلغُ في الدلالة على الإباحة من التقرير على الاصطياد به ـ لو رآه يصطاد به ـ على أنه قد ذَكر السائلُ أنه يصيد بغير المعلم، ولم يُنكِرْ عليه.

الحادية والأربعون: قد يوجد[2] من إطلاقه إباحةُ كل ما صاده بالكلب المعلم، وإن أكل منه، وقد اختلفوا في المسألة، وقديمُ قولي

---

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم (٧/ ٤٧٦).

(٢) كثيراً ما تستعمل كلمة (يوجد) عند الفقهاء بمعنى: يستفاد، أو يتحصَّل، واستعمال المؤلف ـ رحمه الله ـ كلمة (يوجد) هنا من هذا.

الشافعي الإباحةُ، وجديدُهما المنعُ[1]، إلا أنَّ المنعَ من أكله بعد أكل الكلب منه يقتضي اشتراطَ شرطٍ آخرَ، يجب إضافته إلى هذا الإطلاق، وفي الباب أحاديثُ أُخرُ تدل على الأكل منه وإن أكل، وسيأتي ذكرُ المسألة ـ إن شاء الله تعالى ـ في الصيد، ونبين الصحيح من تلك الأحاديث، وما عُلِّل منها، أو ضُعِّف، غير أنَّ المقصودَ أن هذا الإطلاق قد يَستدِلُّ به من يرى الجواز، وقيامُ المعارض لا يمنع الدلالة، والله أعلم.

الثانية والأربعون: ومن هذا القبيل استرسالُ الكلب إذا حصل به الصيد، فقد مُنع من أكل صيده على هذا الوجه.

واستُدِلَّ بقوله ﷺ: «إذا أرسلْتَ كلبَكَ المعلمَ» على اشتراط الإرسال، ولا يوجد من حديث أبي ثعلبة الجواز في هذه المسألة؛ إما لأن مقتضى اللفظ الحل للصائد، وذلك يقتضي فعلاً ينسب إليه، وإذا لم يرسل الكلب لم ينسب إليه الصيد، فلا يكون صائداً، وإما لأنه، وإن كان صائداً، فالحديث الذي استدل به على جواز[2] اشتراط الإرسال، يقتضي زيادةً على هذا الإطلاق، والله أعلم.

---

(١) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ١٦٢).

(٢) أريد بالجواز هنا: المعنى اللغوي، وهو الإمكان، لا المعنى الفقهي الاصطلاحي.

الثالثة والأربعون: قوله ﷺ: «ما صدتَ» ـ كما قدمناه ـ يقتضي نسبةَ الفعل إليه، فلو وقع السهمُ اتفاقاً من يده، فجرح صيداً ومات بجرحه، لم يكن صائداً له، فلا يحلُّ؛ لتوقف الحل على حقيقة كونه صائداً، وانتفاء ذلك بسقوط الآلة اتفاقاً.

وعن أبي إسحاق من الشافعية: أن السكين إذا وقعت من يده على حلق شاة وقتلتها: أنه يحل، والصيدُ مثله[1].

الرابعة والأربعون: في مرتبة أخرى أقربُ إلى الجواز مما قبلها: قَصَدَ إلى الفعل، فأرسل سهماً، ولم يقصِدْ إلى الاصطياد، ولا خَطَر بباله الصيدُ.

عن أبي إسحاق من الشافعية حلُّه[2]، والمشهور عدم الحل؛ لأنه لم يقصد الصيد لا معيَّناً ولا مبهماً[3]، وهذا بناء على أن نسبة الفعل إلى الفاعل يقتضي قصدَه إليه، فإذا لم يقصد الصيد، فليس بصائد، والحل مرتَّبٌ على كونه صائداً؛ لقوله ﷺ: «إذا صدتَ بقوسِكَ».

الخامسة والأربعون: في مرتبة أخرى: أرسل كلباً حيث لا صيدَ، فاعترض صيداً فأخذه: لم يحلَّ على المشهور عند الشافعية، وقيل:

---

(١) انظر: «المهذب» لأبي إسحاق الشيرازي (١/ ٢٥٥).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٢٥٠ ـ ٢٥١).

هو كالسهم فيجري فيه الخلاف[1].

وهذه المرتبة أقربُ إلى المنع من مسألة السهم المُرسَل؛ لأنه إذا اعتُبر الانتسابُ إلى الفاعل، فالانتساب في باب السهم أقوى من الانتساب في إرسال الكلب؛ لأن الإصابة بالسهم متولدةٌ عن فعله، فهو أقرب إلى الانتساب مما يفعله الكلبُ.

السادسة والأربعون: تكلم بعضُ الفقهاء فيما يقع اسم الاصطياد عليه، فذُكر أنه يقع على العقر المزهق في الوحشي، ويقع على ما هو أعمُّ منه، وهو إثبات اليد عليه، وإبطال امتناعه.

السابعة والأربعون: أكثر الفقهاءُ التفريعَ على اعتبار القصد، وذكروا مسائلَ كثيرةً، فذكرنا بعضها، فإن كان مأخذ ذلك أن القصدَ معتبرٌ في تسمية الشخص صائداً، فاللفظ الذي في الحديث يدل على كثير من تلك المسائل، وإن كان اسم الصائد له حاصلاً دونَ قصدٍ، فهذا يَحتاج في اعتبار القصد إلى دليل خارج.

وعلى الأول ـ وهو أن يكون كونه قاصداً لا بد منه في تسميته صائداً ـ: يبقى النظر في مراتب القصد، وما هو معتبر منها وما لا يعتبر.

والذي يقتضيه الحالُ: أن يُنظَرَ في مقتضى اللفظ لغة، فما انطلق عليه أنه صائدٌ به دخل تحت اللفظ، ومتى اشتُرط شرطٌ آخر، فيحتاج

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٥١).

إلى دليل خارج، وما لا ينطلق عليه به أنه صائد، لا يدخل تحت اللفظ، فلا يؤخذ من الحديث.

وللقصد مراتب: القصد إلى الفعل، والقصد إلى الصيد، والقصد إلى المصيد؛ إما عموماً أو خصوصاً، وقد بينا الكلام على القصد إلى الفعل واعتباره في اسم الصائد، فإن من وقع منه سهم اتفاقاً فذبحت، لا يسمى صائداً، وبعدَه القصدُ إلى مطلق الصيد، وقد بيناه، والله أعلم.

الثامنة والأربعون: وبعدَهُ القصدُ إلى جنس المصيد؛ كما إذا رأى سِرباً، فأرسل إليه سهمه، أو كلبه، فأصاب منه بعضه، فهو حلال، وإن لم يقصد عينه؛ لأن اسم الصائد ينطلق عليه، ولا يُخْرِج الناسُ فاعلَ هذا عن كونه صائداً؛ لكثرة ما يقع من الصائدين، وقلة قصدهم إلى شيء بعينه من السرب.

التاسعة والأربعون: القصد إلى عين المصيد، قد قدمنا أنه لا يشترط، ولكنه لو وقع فرمى إلى ظَبية فأصاب غيرَها من جنسها، فهل يكون هذا القصد مانعاً حتى لا يحل؟ أقوال:

أحدها: وهو الأصح عند الشافعية، والمروي عن أبي حنيفة: الحل؛ لوجود القصد[1].

والثاني: المنع؛ لعدم القصد إلى العين.

---

(١) انظر: «الهداية» للمرغيناني (٤/ ١٢١).

والثالث: أنه إن كان يرى الصيد الثاني حالةَ الرمي، حلَّ أكلُ المُصَاب، وإن كان لا يراه حينئذٍ لم يحل؛ كما لو رمى سهماً، وهو لا يرى صيداً، فأصاب صيداً[1].

الخمسون: رمى بسهم، فعدل عن الجهة التي قصدها إلى غيرها، فأصاب: قالوا بالحِل، وهو مندرج تحت لفظ الحديث، فإنه صائدٌ بسهمه.

الحادية والخمسون: إذا أرسل كلباً إلى جهة صيد، فعدل عن الجهة إلى أخرى، وأصاب صيداً: ففيه اختلاف، ورجَّح بعضُ الشافعية الحِلَّ، قالوا: لأنه أرسله على الصيد، وأخذ الصيد، وتكليفُه أن لا يعدلَ من جهة إلى جهة، بعيد[2].

ووجه التحريم: أنه مضى في تلك الجهة باختياره، فهو كما لو استرسل بنفسه.

والقول بالحلِّ مندرجٌ تحت إطلاق قوله ﷺ: «وما صدتَ بكلبِك المعلَّمِ فكُلْ»، لكنه ليس الأخذ به بالقوي من حيث اللفظ؛ لأن العدول والاختيار من قَبيل المانع، وهو هاهنا فيه قوةٌ بدليل اعتباره في المانعية في ابتداء الحال، إلا أنه يعارضه ما تقدمت الإشارة إليه من عسر تكليف الكلب عدمُ العدول إلى جهة أخرى، وإذا كان

---

(1) انظر: «روضة الطالبين» للنووي (٣/ ٢٥٢).

(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

عَسِراً في التعليم ألا يتكلف، قَرُب أن لا يعتبر، فإذا تعادل الأمران ـ أعني: هذين المعنيين ـ في نظر المجتهد، فالجري على الإطلاق حينئذٍ قوي، وإن لم يكنْ قبل فرض التعادل بالقوي[1].

الثانية والثالثة والخمسون: لفظ هذا الحديث ليس عاماً بالنسبة إلى كل صائد، وإنما هو خطاب لإنسان معين، ذي أوصاف، فكل وصف له يجب إلغاؤه في هذا الحكم أُلغي، وما اعتُبر شَارَكَهُ فيه مَنْ يُشارِكه في الوصف، بالدليل الدال على عموم الأحكام للمكلفين، والله أعلم.

الرابعة والخمسون: لفظ الصيد يقتضي أخذَ المُتوحِّش المَعجوزِ عنه، والاستيلاءَ عليه، إذ لا يسمى آخذ المستأنس المظفور به صائداً، فيقتضي عدم حلِّ المستأنس بأخذه بآلة الصيد؛ كالسهم والجارح.

الخامسة والخمسون: ويلزم منه أيضاً أن ما استأنس من المتوحشات يزول عنه اسم الصيد، فلا يؤكل بما يؤكل به الصيد.

السادسة والخمسون: أما ما استوحش من المستأنسات، فقد اختلف العلماء فيه، والمتبع الاسم؛ أعني: كونه صائداً؛ لقوله ﷺ: «إذا صدتَ»، فإن سمي صيداً اندرج تحت اللفظ، وإلا فَمَنْ منع فله أن يستدل بالمفهوم، ومن أجاز فبدليل خارجٍ عن هذا اللفظ.

---

(١) «ت»: «ليس بالقوي».

السابعة والخمسون: هذه الإضافة التي في قوله ﷺ: «بكلبِكَ»، كما ذكرنا وأشرنا إليه، تجري مجرى الصفة، فالتقييدُ بها على مقتضى القول بالمفهوم يقتضي نفيَ الحكم عما عداها، فيقتضي أنه إذا لم يَصِد بكلبه لم يحصل الحل، فيدخل تحته ـ أعني: عدم الحل ـ كلبُه إذا استرسل، وكلبُ غيره إذا أرسله غيرُ مالكِه.

الثامنة والخمسون: قد اختلفوا فيما إذا غصب كلباً واصطاد به، هل يكون المصيد للمالك، أو الغاصب؟

فقد يستدل به من يقول: إن الصيد للغاصب، إذ لم يَصِد بكلبه، إلا أنه يدخل تحته ما يكون المصيد فيه للصائد، وليس ما يصيده بكلبه؛ كالمُعار.

فإما أنْ يُقال: إن الإضافة يكفي فيها أدنى مُلابَسة، فيكون كونه تحت يده مُصحِّحاً لكونه كلبه مع تأيُّد ذلك بأنه ليس المقصود ظاهراً الملك للكلب.

فإن احتج بذلك على مسألة غصب الكلب، ويقال: ما خرج عنه بالدليل، أو بالإجماع يستثنى، ويبقى حجة في الباقي إن أمكن ذلك؛ لكنه عندنا يجري مجرى الجَدَليَّات الذي يَقصِدُ المجتهدُ المحققُ غيرَها.

فإن قلت: الخلاف في مسألة الصيد راجع إلى أن المستحق للصيد هو المالك، أو الغاصب، لا إلى أنَّ المَصِيدَ هل هو ميتة، أم

لا؟ وليس المقصودُ من الحديث بيانَ مَنْ المالك، فلا يصح التمسك به فيما يقصد بالحديث، وهو ما يكون مصيداً شرعاً، أم لا؟

قلت: من اعتبر المقاصدَ من الكلام فقد يتجه هذا السؤال عليه، ويمكن أن يقال: الحديث دل على إباحة الأكل لقوله: «فكُله»، وإباحة الأكل يستدعي الملك، وينافيها الغصب لو كان الملك لغيره، وهذا يناسب مذهبَ الظاهرية ومن يرى أن المقصودَ من الحديث إباحةُ الأكل من جهة الاصطياد، لا من كل جهة.

التاسعة والخمسون: قد يستدل به من يقول: إن الكلب يُملك باعتبار الإضافة، ويدعي أن كلبَه حقيقةٌ فيما يملكه، وقد عرف من مذهب الشافعية رحمهم الله: أنه إذا حلف لا يدخل دار فلان وأطلق: أنه يحمل على ما يملكه[1].

وهذا يقتضي أن الإضافةَ حقيقةٌ في الملك؛ لأن اللفظ إنما يُحمل عند الإطلاق على ما تقتضيه حقيقتُه.

الستون: قوله ﷺ: «فأدركْتَ ذكاتَهُ فكُلْ» يُحمل الإدراكُ هاهنا على فعل الذكاة وإيقاعِها، فيدل على أن صيد غير المعلم لا يحل إلا بالذكاة، وقد فارق صيد المعلم؛ لأن ذلك يحل من غير فعل الذكاة؛ كما لو قتله قبل مجيء صائده.

يبقى هنا ما لا يسمى ذكاة، ما حكمُه؟

---

(١) انظر: «الوسيط» للغزالي (٧/ ٢٤٣).

الحادية والستون: قد يتعلَّقُ به من لا يشترط التسميةَ في الحل، فإنه مطلق فيما إذا أدركت ذكاة المصيد بغير المعلم، فيدخل تحته ما لم يحصل فيه التسمية.

وهو ضعيف؛ لأن الدلائل التي دلت على اشتراط التسمية في الصيد قوية، ومُعارِضها ضعيف، وذلك يوجب إلحاقَ شرط زائد على ما دل عليه الإطلاقُ، وتُلحق صورةُ عدمِ التسمية بقيام المانع الذي لا يقصد عند الإطلاق، كما تقول: الصيد مباح بالإجماع، ولو أدى في بعض الصور إلى ترك الصلاة وإخراجها عن وقتها يحرم، ولم يمنع ذلك من إطلاق القول بإباحته؛ كما أن هذا عارضٌ مانعٌ لا يمنع من الإطلاق، فكذا هاهنا.

ومن طريق البحث يقال: لا يسلم أنه أُدركت ذكاته؛ لأن الذكاة الشرعية ما يكون معها التسمية.

الثانية والستون: قد يستدل به في مسألة تردِّي البهيمة في مَهْواة يُعجز معها عن ذبحها في الحلق واللُّبة عند الإطلاق العرفي، وإذا لم تدرك ذكاته وجب أن لا يحل؛ لدلالة الحديث على اشتراط الذكاة، والمعلقُ بالشرط عدمٌ عند عدمه، كما قُرِّر في الأصول، وإذا لم يؤكل في هذه الصورة في بقية الصور ضرورةً إذ لا قائلَ بالفرق، وهو أيضاً ضعيف إن صح الدليلُ على الاكتفاء في تلك الصورة بغير الذبح،

وقويت دَلالتُه على دلالة هذا الإطلاق؛ لما ذكرناه في المسألة قبلها.

الثالثة والستون: إذا عُلِّق الحكمُ بوصفين، وفرَّعنا على القول بالمفهوم، وأنه ينتفي الحكم عمَّا عدا المنطوق، اقتضى ذلك انتفاءَ الحكم بانتفاء مجموع الوصفين، وبانتفاء كل واحد منهما؛ كما إذا قال: إذا جاءك فقيه زاهد فأكرمْهُ، فإذا انتفى الوصفان معاً، وهو أن يأتيَ غيرُ فقيه ولا زاهد فلا إكرامَ، وإذا انتفى وصفُ الفقه فقط بأن يجيء غيرُ فقيهٍ زاهد فلا إكرام.

وكذلك لو قيل: في سائمة الغنم الكبرى زكاة، لانتفى وجوبُ الزكاة بانتفاء الوصفين معاً، وهي أن تكون الغنم معلوفةً صغرى، وبانتفاء السَّوْم فقط بأن تكون معلوفةً كبرى، وبانتفاء وصف الكبر فقط، وهي أن تكون سائمةً صغرى.

الرابعة والستون: فإذا تقرر هذا، فَلِسائل أن يسألَ ويقولَ: قد عُلِّق الحلُّ على صيد غير المعلم وإدراك الذكاة، فإذا جرينا على هذه القاعدة جاءت لنا ثلاث صور:

انتفاء الوصفين معاً: وهو أن يكونَ معلَّماً لم تدرك ذكاتُه.

وانتفاء الوصف الأول: وهو أن يكونَ معلَّماً أدركت ذكاتُه.

وانتفاء الوصف الثاني: وهو أن يكونَ غيرَ معلَّم لم تدرك ذكاتُه.

فأما أداء القسم الأخير، فظاهر أنه لا يؤكل، وجرى الأمر

فيـه على القاعدة.

وأما القسمان الأوَّلان، فلم يجرِ الأمرُ فيهما على القاعدة؛ لأن المعلَّمَ الذي لم تدرك ذكاتُه مأكولٌ، وصيد المعلم الذي أدركت ذكاته مأكول أيضاً.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما يذكر من الأوصاف التي يقيد بها الحكم، منها ما يمكن أن يكون وصفاً معتبراً فيه، وعدم التعليم ليس وصفاً معتبراً في حل الصيد ولا يناسب الاعتبار، فلا يكون الحكم مرتباً إلا على التذكية في غير المعلم؛ لأنه الوصف المعتبر في الحل على ما نطق به الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[المائدة: ٣]، وإذا كان مرتباً على وصف واحد، وهو التذكية في غير المعلم، دلَّ على انتفاء الحكم عما عداه، وهو عدم التذكية في غير المعلم، لا غير.

والوجه الثاني: أن محلَّ السُّكوت إذا كان الحكم فيه ثابتاً بطريق الأَولى، وجب الحكمُ به فيه، ولا يجوز أن يقالَ فيه بالمخالفة، وهو الذي يسمى بمفهوم الموافقة.

والصورتان الأُوليان إحداهما من هـذا القَبيل، فإنـه إذا حـل أكـل مـا ذكى من صيدِ غيرِ المعلم، فلأَنْ يحِلَّ أكـلُ مـا ذكى من صيد المعلم أولى؛ لأن وصف التعليم لا يكون مانعـاً قطعاً، فخرج

الجواب عن هذه الصورة.

وأما الصورة الأخرى: وهو المعلم الذي لم تدرك ذكاته، وأنه يلزم فيها عدم الحل، فالجواب عن ذلك: أن الشارع لمَّا قسَّم الكلابَ إلى قسمين؛ معلَّمٍ وغيرِ معلَّمٍ، وأفرد غيرَ المعلَّم باشتراط الذكاة، عُلم أن المعلم بخلافه؛ لأنه الحكم الذي قصد فيه بيانَ الفرق بينهما، وهذا في غاية الظهور، حتى يكاد يكون كالصريح فيه، ودلالة ذلك على إباحة أكل ما لم تدرك ذكاته من صيد المعلم أقوى من دلالة هذا المفهوم الذي ذُكر على تحريمه، والعمل بأقوى الدليلين واجب، وهذا الذي ذكرناه ليس من مجرد المفهوم، بل من أمر زائد، وهو التقسيم إلى نوعين خُصَّ أحدُهما بحكم معين لا غير، وهو أمر زائد على مجرد المفهوم، إذ لو لم يفترقا في ذلك لبطلت فائدة التقسيم.

الخامسة والستون: صيغة الأمر بالأكل في الحديث للإباحة فقط، فتخرج عن حقيقتها في الوجوب بالقرينة، فإذا اقتضى المفهومُ انتفاءَ الحكم عند انتفاء الوصف، فالمنتفي هو الإباحة.

السادسة والستون: إذا دلَّ مفهومُ المذكور في الحديث على انتفاء الحكم عمَّا عدا المذكور، انضمَّ إليه هاهنا دليلٌ آخر، وهو أن الأصلَ تحريمُ أكلِ الميتة، فإذا قُيِّد الحِلُّ بوصف، استند في عدم الحل عند انتفاء الوصف إلى أصل التحريم للميتة، فيتظافر دليلان.

وكذلك في كل ما هو من هذا القبيل مما يقتضي الأصلُ الشرعي تحريمَه، فيَخرج عنه شيء يشترط، فيُستند فيه إلى دليلين؛ المفهوم والأصل، وله نظائر، والله أعلم بالصواب.

❐ ❐ ❐



الحديث الخامس

وثبتَ من حديث عمرانَ بنِ حُصينٍ قالَ: كُنَّا فِي سَفرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، وفِيهِ: ثُمَّ نَـزَلَ فَدَعَا بِالْوَضُوءِ فَتوَضَّأَ، وَنُودِيَ بِالصَّلاَةِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ، فَلَمَّا انفتَلَ مِنْ صَلاَتِهِ، إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ لَمْ يُصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ، فقَالَ: «يَـا فُلاَنُ! مَـا مَنعَـكَ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ»[1]؟ قَالَ: أَصَابَتْنِي جَنابَـةٌ وَلاَ مَاءَ، قَالَ: «عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ».

ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ، فَاشْتَكَى النَّاسُ إِلَيْهِ مِنَ الْعَطَشِ، فَـنَـزَلَ فَدعَا فُلاَنـاً ـ كَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ فَنَسِيَهُ عَوْفٌ ـ وَدَعَـا عَلِيّـاً فَقَـالَ: «اذْهَبَا ابْغِيَا[2] الْمَاءَ».

فَانْطَلَقَـا، فَلَقِيَا[3] امْرَأَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ، أَوْ سَـطِيحَتَيْنِ مِـنْ مَاءٍ عَلَى

---

(١) كذا في «ت». وفي نسخة «الإلمام» بخط ابن عبد الهادي (ق٤/ أ)، وكذا في المطبوع من «الإلمام» (١/ ٥٦): «مامنعك يا فلان أن تصلي مع القوم».

(٢) كذا في «ت»، وفي نسخ «الإلمام»: «فابغيا».

(٣) في نسخ «الإلمام»: «فتلقيا».

بَعِيرٍ لَهَـا، فَقَالاَ لَهَا [أينَ المـاءُ؟ فقالت: عَهْـدِي بِالمَـاءِ أَمسِ هـذه الساعةَ، ونفَرُنَا خُلُوفٌ، قالا لَهَا:][1]: انْطَلِقِي إِذنْ.

وفيه: وَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِإِنَاءٍ، فَأَفْرَغَ فِيهِ مِنْ أَفْوَاهِ الْمَزَادَتَيْنِ، أَوِ السَّطِيحَتَيْنِ، وَأَوْكَأَ أَفْوَاهَهُمَا، وَأَطْلَقَ الْعَزَالِيَ، وَنُودِيَ فِي النَّاسِ: أَنِ اسْقُوا واسْتَقُوا، فَسَقَى مَنْ سَقَى، وَاسْتَقَى مَنْ شَاءَ، وَكَانَ آخِرَ ذَلِكَ: أَنْ أَعْطَى الَّذِي أَصَابَتْهُ الْجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: «اذْهَبْ، فَأَفْرِغْهُ عَلَيْكَ»، متَّفقٌ عليه[2].

---

(١) زيادة من نسخة «الإلمام» بخط ابن عبد الهادي (ق٤/ أ)، وكذا من مطبوعة «الإلمام» (١/ ٥٦).

(٢) * تخريج الحديث:

رواه البخاري (٣٣٧)، كتاب: التيمم، باب: الصعيد الطيب وضوء المسلم، يكفيه من الماء، و(٣٤١)، باب: التيمم ضربة، ومسلم (٦٨٢)، (١/ ٤٧٦)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، والنسائي (٣٢١)، كتاب: الطهارة، باب: التيمم بالصعيد، من طريق عوف بن أبي جميلة، عن أبي رجاء، عن عمران بن حصين، به.

ورواه البخاري (٣٣٧٨)، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، ومسلم (٦٨٢/ ٣١٢)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، من طريق سلم بن زَرير، عن أبي رجاء، عن عمران بن حصين، به.

الكلام عليه من وجوه:

* الأول: في التعريف بمن ذكر:

أما عِمْرانُ بن حُصَين ـ رضي الله عنهما ـ: قال ابن الأثير في كتاب «معرفة الصحابة» المسمَّى «أُسد الغابة»: عمران بن حصين بن عُبيد[1] بن خَلَف بن عبد نُهم بن حذيفة بن جَهْمة بن غَاضِرة بن حبشية ابن كعب بن عمرو الخُزاعي، قاله ابنُ مَنده وأبو نعيم.

وقال أبو عمر: عَبْدُ نُهم بن سالم بن غاضرة.

وقال الكلبي: عبد نُهم بن جُرَيْبة بن جهمة.

واتفقوا في الباقي.

يكنى أبا نُجيد، بابنه نُجيد، أسلم عامَ خيبر، وغزا مع النبيِّ ﷺ غزواتٍ.

بعثه عمرُ بن الخطاب إلى البصرة ليفقِّه أهلَها، وكان من فضلاء الصحابة، واستقضاه عبدُ الله بن عامر على البصرة، فأقام قاضياً يسيراً، ثم استَعفى، فأعفاه.

قال محمدُ بن سيرين: لم نرَ في البصرة أحداً من أصحاب النبي ﷺ يفضُل على عمران بن حصين.

وكان مجابَ الدعوة، ولم يشهد الفتنة.

---

(١) «ت»: «عتبة» وهو خطأ.

روى عن النبي ﷺ، روى عنه الحسنُ، وابنُ سيرين، وغيرُهما.

ثم قال: وكان في مرضه تُسلِّم عليه الملائكةُ، فاكتوى، ففقد التسليم، ثم عاد إليه، وكان به استسقاء، وطالَ به سنينَ كثيرة، وهو صابر عليه، وشق بطنه، وأخذ منه شحم، ونقب له سرير، فبقي عليه ثلاثين سنة.

ودخل عليه رجل فقال: يا [أ]با نُجيد! والله إنه ليمنعني من عيادتك ما أرى بك، فقال: بايعني فلا تبخس، فوالله إن أَحبَّ ذلك إليَّ أحبَّه إلى الله ﷻ.

وتوفي بالبصرة سنة اثنتين وخمسين، وكان أبيضَ الرأسِ واللحية، وبقي له عَقِبٌ بالبصرة[1].

وأما أبو رجاء: فهو عمران بن عبد الله، ويقال: ابن تَيْم، ويقال: ابن مِلْحان العُطَاردي البصري، أدرك زمانَ النبيِّ ﷺ، روى عن أبي حفص عمرَ بنِ الخطاب العدوي، وأبي العباس عبد الله بن

---

(١) * مصادر الترجمة:

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٧/ ٩)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٦/ ٤٠٨)، «الثقات» لابن حبان (٣/ ٢٨٧)، «المستدرك» للحاكم (٣/ ٥٣٤)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (٣/ ١٢٠٨)، «أسد الغابة» لابن الأثير (٤/ ٢٦٩)، «تهذيب الكمال» للمزي (٢٢/ ٣١٩)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢/ ٥٠٨)، «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر (٤/ ٧٠٥).

العباس الهاشمي، وأبي نُجيد عمرانَ بنِ حصين الخُزَاعي.

وروى عنه أبو بكر أيوب بن أبي تميمة السّختياني، وأبو عَون عبد الله بن عون المزني، وأبو خالد قُرَّة بن خالد السَّدُوسي.

والقول بأنَّه عمرانُ بن تَيم: هو قول يحيى بن معين في رواية عباس الدُّوري[1].

والقول بأنَّ اسمَه عمران بن ملحان: هو قول البخاري، قال: عمران بن مِلْحان أبو رجاء العطاردي.

قال أحمد: اسمه عمران بن عبد الله.

والمروي عن ابن نمير محمد بن عبد الله: أبو رجاء عمران بن مِلْحان.

قال أبو عمر بن عبد البر: أدرك الجاهليةَ، ولم يرَ النبيَّ ﷺ، ولم يسمع منه، واختلف هل كان إسلامه في حياة النبي، وقيل: إنه أسلم يومَ الفتح، والصحيح: أنه أسلم بعد المبعث.

وروى أبو عمر بإسناده عن أبي عمرو بن العلاء، قال: قلت لأبي رجاء العطاردي: ما تذكر؟ قال: قَتْلُ بِسْطام بن قيس، قال الأصمعي: قتل بسطام بن قيس قبل الإسلام بقليل، قال أبو عمرو بن العلاء: وأنشد أبو رجاء العطاردي [من الوافر]:

---

(١) انظر: «تاريخ ابن معين ـ رواية الدوري» (٤/ ٢٣٥).

وخَرَّ على الأَلاءَةِ[1] لم يوسَّدْ كأنَّ جبينَهُ سيفٌ صقيلُ[2]

قال أبو عمرو: هذا البيت من شعر [ابن] عَنَمة في بسطام بن قيس، ومن ذلك قوله فيه [من الوافر]:

لكَ المِرْباع منها والصَّفَايا وحُكْمُك والنَّشِيطةُ والفضولُ

أماتته بنو زيدِ بنِ عمروٍ ولا يُوفي ببسطامٍ قتيلُ

وخرَّ على الألاءةِ لم يوسَّدْ كأنَّ جبينَهُ سيفٌ صقيلُ[3]

قلت: النَّشِيطَة ـ مفتوح النون مكسور الشين المعجمة، وبعد الياء طاء مهملة ـ: ما يغنمه الغزاة في الطريق قبل البلوغ إلى الموضع الذي قصدوه[4][5].

قال أبو عمر: وقد قيل: إن قتل بسطام يومَ مبعث النبي ﷺ، يُعدُّ في كبار التابعين، ومعظم روايته عن عمر، وعلي، وابن عباس،

---

(١) الألاءة مفرد الألاء، وهو نوع من الشجر، انظر: «لسان العرب» لابن منظور، (مادة: أ ل أ).

(٢) ورواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٧/ ١٣٨)، وابن قتيبة في «غريب الحديث» (٢/ ٥٨٠).

(٣) انظر: «الأصمعيَّات» (ص: ٣٦)، (القصيدة: ٨).

(٤) في «ت» زيادة: «يعني: أبا رجاء»، ولم أثبتها لخروجها عن سياق الكلام.

(٥) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ١١٦٣)، (مادة: نشط).

وسمرة، وكان ثقة، روى عنه أيوب السختيانيُّ وجماعة.

قال أبو عمر: وكان أبو رجاء يقول: بُعثَ النبيُّ ﷺ وأنا أرعى الإبلَ على أهلي، وأر[يـ]ـش وأبري، فلما سمعنا بخروجه لحقنا بمسيلمة.

قال: كان رجاء رجلاً فيه غَفْلة، وكانت له عيال، وعُمِّر عمراً طويلاً أزيدَ من مئة وعشرين سنة، مات سنة خمس ومئة في أول خلافة هشام بن عبد الملك[1].

وأما عوف: فهو ابن أبي جَمِيلة، بفتح الجيم وكسر الميم، قيل: اسمه بَنْدويه، وقيل: رزينة، ويعرف عوف بالأعرابي، وليس بأعرابي الأصل.

يكنى أبا سهل، ويقال: أبو عبد الله، يُعدُّ في البصريين.

سمع أبا رجاء العطاردي، والحسن وسعيداً ابني الحسن

---

(١) * مصادر الترجمة:

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٧/ ١٣٨)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٦/ ٤١٠)، «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٦/ ٣٠٣)، «الثقات» لابن حبان (٥/ ٢١٧)، «رجال صحيح البخاري» للكلاباذي (٢/ ٥٧٢)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (٣/ ١٢٠٩)، «صفة الصفوة» لابن الجوزي (٣/ ٢٢٠)، «تهذيب الكمال» للمزي (٢٢/ ٣٥٦)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٤/ ٢٥٣)، «الإصابة في تمييز الصحابة» (٧/ ١٤٨)، «تهذيب التهذيب» كلاهما لابن حجر (٨/ ١٢٤).

البصري، ومحمد بن سيرين، وسيَّار بن سلاَمة، والنضر بن شميل.

قال أبو طاهر: قال يحيى بن سعيد القطان وأبو نعيم: مات سنة ست وأربعين ومئة، وقال: اتفق الشيخان على إخراج حديثه في «الصحيحين»، واتفقا على روايته عن أبي رجاء، وانفردَ مسلمٌ بروايته عن النضر، وانفرد البخاري بباقي من سميناه، والله أعلم[1].

* * *

*** الوجه الثاني:**

قد ذكرنا أنه متفقٌ عليه، أخرجه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله، وقد اتفقا على إخراجه بين تطويل واختصار من حديث عوفٍ، وهو الأعرابي، وسَلْم بن زَرِير، كلاهما عن أبي رجاء، وهو عمران.

وسَلْم هذا ثقة، وهو ـ بفتح السين المهملة، وسكون اللام ـ وزَرِير والده، بفتح الزاي المعجمة، وبعدها راء مهملة مكسورة، ثم

---

(١) * مصادر الترجمة:
«الطبقات الكبرى» لابن سعد (٧/ ٢٥٨)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٧/ ٥٨)، «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٧/ ١٥)، «رجال صحيح البخاري» للكلاباذي (٢/ ٥٨٧)، «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (٢/ ٣٥٤)، «تهذيب الكمال» للمزي (٢٢/ ٤٣٧)، «تهذيب التهذيب» لابن حجر (٨/ ١٤٨).

ياء آخر الحروف، ثم راء مهملة.

وأخرجه البخاريُّ مطولاً في الطهارة عن مسدد، عن يحيى القطان، عن عوف[1]، ومختصراً عن عبدان، عن ابن المبارك، عن عوف[2].

وأخرجه في علامات النبوة بطوله عن أبيه، عن سلم بن زَرير[3].

وأخرجه مسلم في الصلاة عن أحمد بن سعيد، عن عبيد الله الحنفي، عن سَلْم بن زَرير[4]، [وأخرجه عن إسحاق بن إبراهيم][5] وهو ابن راهويه، عن النضر بن شميل، عن عوف، كلاهما عن أبي رجاء[6].

* * *

*** الوجه الثالث:**

في إيراد الحديث على الوجه بكماله من بعض الروايات[7]: عَنْ أَبِيْ رَجَاءٍ العُطَارِدِيِّ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ

---

(1) تقدم تخريجه برقم (٣٣٧).

(2) تقدم تخريجه برقم (٣٤١).

(3) تقدم تخريجه برقم (٣٣٧٨).

(4) كما تقدم تخريجه برقم (٦٨٢/ ٣١٢).

(5) زيادة مِنِّي، موافقة لما في «صحيح مسلم».

(6) تقدم تخريجه برقم (٦٨٢)، (١/ ٤٧٦).

(7) هي رواية البخاري المتقدمة برقم (٣٣٧).

النَّبِيِّ ﷺ، وَإِنَّا أَسْرَيْنَا، حَتَّى إِذَا كُنَّا فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَقَعْنَا وَقْعَةً، وَلاَ وَقْعَةَ عِنْدَ الْمُسَافِرِ أَحْلَى مِنْهَا، فَمَا أَيْقَظَنَا إِلاَّ حَرُّ الشَّمْسِ، فَكَانَ أَوَّلَ مَنِ اسْتَيْقَظَ بِلاَلٌ ثُمَّ فُلاَنٌ ثُمَّ فُلاَنٌ ـ يُسَمِّيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَنَسِيَ عوفٌ[1] ـ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الرَّابِعُ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَامَ لَمْ نُوقِظْهُ حَتَّى يَكُونَ هُوَ يَسْتَيْقِظُ؛ لأَنَّا مَا نَدْرِي مَا يَحْدُثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ، وَكَانَ رَجُلاً جَلِيداً، كَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ، فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ، حَتَّى اسْتَيْقَظَ لِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ شَكَوْا إِلَيْهِ الَّذِي أَصَابَهُمْ، فَقَالَ: «لاَ ضَيْرَ أَوْ لاَ يضِيرُ، ارْتَحِلُوا».

فَارْتَحَلَ، فَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ، ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوَضُوءِ فَتَوَضَّأَ، وَنُودِيَ بِالصَّلاَةِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ، فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلاَتِهِ، إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ لَمْ يُصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ، فَقَالَ: «مَا مَنَعَكَ يَا فُلاَنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ»؟ قَالَ: أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلاَ مَاءَ، قَالَ: «عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ».

ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ، فَاشْتَكَى النَّاسُ إِلَيْهِ مِنَ الْعَطَشِ، فَنَزَلَ فَدَعَا فُلاَناً ـ كَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ وَنَسِيَهُ عَوْفٌ ـ وَدَعَا عَلِيّاً فَقَالَ: «اذْهَبَا فَابْغِيَا الْمَاءَ».

---

(١) «ت»: «قوماً».

فَانْطَلَقَا، فَلَقِيَا امْرَأَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ، أَوْ سَطِيحَتَيْنِ مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا، فَقَالاَ لَهَا: أَيْنَ الْمَاءُ؟ فَقَالَتْ: عَهْدِي بِالْمَاءِ أَمْسِ هَذِهِ السَّاعَةَ، وَنَفَرُنَا خُلُوفٌ، فَقَالاَ لَهَا: انْطَلِقِي إِذاً، قَالَتْ: إِلَى أَيْنَ؟ قَالاَ: إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَتِ: الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِىءُ؟ قَالاَ: هُوَ الَّذِي تَعْنِينَ، فَانْطَلِقِي، فَجَاءَا بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَحَدَّثَاهُ الْحَدِيثَ.

قَالَ: فَاسْتَنْزَلُوهَا عَنْ بَعِيرِهَا، وَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِإِنَاءٍ، فَأَفْرَغَ فِيهِ مِنْ أَفْوَاهِ الْمَزَادَتَيْنِ، أَوِ السَّطِيحَتَيْنِ، وَأَوْكَأَ أَفْوَاهَهُمَا، وَأَطْلَقَ الْعَزَالِيَ، وَنُودِيَ فِي النَّاسِ: أَنِ اسْقُوا وَاسْتَقُوا، فَسَقَى مَنْ شَاءَ، وَاسْتَقَى مَنْ شَاءَ، وَكَانَ آخِرَ ذَلِكَ أَنْ أَعْطَى الَّذِي أَصَابَتْهُ الْجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ، فَقَالَ: «اذْهَبْ، فَأَفْرِغْهُ عَلَيْكَ».

وَهْيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَى مَا يُفْعَلُ بِمَائِهَا، وَايْمُ اللَّهِ، لَقَدْ أُقْلِعَ عَنْهَا، وَإِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْنَا أَنَّهَا أَشَدُّ مِلأَةً مِنْهَا حِينَ ابْتَدَأَ فِيهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اجْمَعُوا لَهَا»، فَجَمَعُوا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَدَقِيقَةٍ وَسَوِيقَةٍ، حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعَاماً، فَجَعَلُوهُ فِي ثَوْبٍ، وَحَمَلُوهَا عَلَى بَعِيرِهَا، وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا، وَقَالَ لَهَا: «تَعْلَمِينَ، مَا رَزَأْنَاكِ مِنْ مَائِكِ شَيْئاً، وَلَكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي سَقَانَا».

فَأَتَتْ أَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ، قَالُوا: مَا حَبَسَكِ يَا فُلاَنَةُ؟ قَالَتِ: الْعَجَبُ، لَقِيَنِي رَجُلاَنِ، فَذَهَبَا بِي إِلَى هَذَا [الذي يقالُ لَهُ]

الصَّابِىءُ، فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا، فَوَاللَّهِ، إِنَّهُ لأَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ وَهَذِهِ ـ وَقَالَتْ بِإِصْبَعِيهَا الْوُسْطَى وَالسَّبَّابَةِ، تَرفَعُهُمَا إِلَى السَّمَاءِ؛ تَعْنِي: السَّمَاءَ وَالأَرْضَ ـ أَوْ إِنَّـهُ لَرَسُولُ اللَّهِ حَقّاً.

فَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُغِيرُونَ بَعْدُ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَلاَ يُصِيبُونَ صِرْمَهَا الَّذِي هِيَ مِنْهُ، فَقَالَتْ يَوْماً لِقَوْمِهَا: مَا أُرَى إلاَّ أَنَّ هَؤُلاَءِ الْقَوْمَ يَدَعُونكُمْ عَمْداً، فَهَلْ لَكُمْ فِي الإِسْلاَمِ؟ فَأَطَاعُوهَا فَدَخَلُوا فِي الإِسْلاَمِ.

* * *

* **الوجه الرابع: في شيء من مفرداته، وفيه مسائل:**

الأولى: قال الجوهري: وسَرَيت سُرىً ومَسرْىً وأَسريْتُ بمعنى، إذا سرتَ ليلاً، وبالألف لغة أهل الحجاز، وجاء القرآن بهما جميعاً.

قال حسان بن ثابت ﷺ [من الكامل]:

حَـيِّ النـضيرةَ ربَّـةَ الخِـدْرِ   أَسْرَتْ إليك ولم تكن تُسْري[1]

ويقال: سَرَينا سَرْيةً واحدة، والاسم: السُّرْية، بالضم، والسُّرى.

وأَسْراه وأَسْرَى به: مثل أخذ الخِطَام، وأخذ بالخِطَام، وإنما قال

---

(1) انظر: «ديوانه» (1/ 52)، (ق 8/ 1)، وعنده: «إن النضيرة».

تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾[الإسراء: ١]، وإن كان السُّرى لا يكون إلا بالليل للتأكيد، كقولهم:

سِرْتُ أمسِ نهاراً، والبارحة ليلاً.

والسِّراية سُرى الليل، وهو مصدر، ويقلُّ في المصادر أن تجيءَ على هذا البناء؛ لأنه من أبنية الجمع، يدلُّ على صحة ذلك أنَّ بعضَ العرب يؤنِّث السُّرى والهُدى، وهم بنو أسدٍ، توهُّماً أنهما سُرْية وهُدْية[1].

قلت: النَّضيرة في شعر حسان: بفتح النون، وكسر الضاد المعجمة، بعدها آخر الحروف، ثم راء مهملة.

وقول الجوهري السِّراية: سُرى الليل، هو بكسر السين.

وقوله: سَرينا سَرْية واحدة، هو بفتح السين.

وقال ابن سِيْدَه في «المحكم»: السُّرى: سيرُ اللَّيلِ عامتِه، وقيل: سيرُ الليلِ كلِّه، يذكَّر ويؤنث، ولم يعرف اللَّحياني إلا التأنيث، ثم قال: وقد سرى سُرىً وسَرية وسُرية، فهو سارٍ.

قال [من الوافر]:

أَتَــوْا نــارِي فَقُلْــتُ: مَنُــونَ؟ قــالوا
سَراةُ الجِنِّ، قلــتُ: عِمُــوا ظَلامَــا[2]

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٣٧٦)، (مادة: سرا).

(٢) البيت منسوب إلى شُمير بن الحارث الضبي، كما ذكر ابن منظور في =

وفي المثل: ذهبوا إسْراءَ قُنْفُذَةٍ، وذلك أن القُنْفُذَ يسري [ليلَه] كلَّه لا ينام.

قال حسان:

أَسْـرَتْ إليـكَ ولـم تكُـنْ تُـسْري

واسْتَرَى: كأسرى.

قال الهذلي [من الطويل]:

وخَفُّوا فأمَّـا الجامـلُ الجـونُ فاسْـتَرَى
بليـــلٍ وأمَّـــا الحـــيُّ بعـــدُ فأصـــبحُوا

وأَنشد ابنُ الأَعرابيِّ قولَ كُثيِّر [من الطويل]:

أَرُوحُ وأَغْـدُو مـن هَـواكِ وأَسْـتَرِي
وفي النَّفْسِ مما قَـدْ عَلِمْـتِ عَلاقِـمُ

وقد سرى به، وأسرى به، وأسراه[1].

الثانيـة: «وكـان رجـلاً جليـداً»: مـأخـوذ من الجَـلاَدة، وهي الصَّلابة، يقال: جلُد ـ بالضم ـ فهو جليد وجَلْد.

= «لسان العرب» (١٣/ ٤١٥)، و«البغدادي في خزانة الأدب» (٦/ ١٧٠).
وذكره الجاحظ في «الحيوان» (١/ ٣٢٨) ولم ينسبه.

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٥٦٩ ـ ٥٧٠).

قال ابن سِيْده: ورجل جَلد وجليد من قوم أجْلاد، وجُلداء وجُلاَّد وجُلُد، وقد جَلُد جَلادة وجُلودة، والاسم الجَلْدُ والجلود، وتجلَّد: أظهر الجلد، وقوله [من الوافر]:

وكيــفَ تَجَلُّــدُ الأقــوامِ عنــه ولــم يُقتَــلْ بــه الثَّــأر المُنِيـمُ[1]

عدَّاه بعن؛ لأن فيه معنى تصبَّر.

وأرض جلد: صلبة مستوية المتن غليظة، والجمع: أجلاد.

قـال أبـو حنيفـة: أرض جَلَـد: بفتـح اللام، وجَلْـدة: بتسكين اللام[2].

قلت: قوله: رجل جلْد، هو على مثال عبد، وجليد على مثال عبيد، وقوم أجلاد على مثال أبرار، وجُلَداء على مثال شهداء، وجُلاَّد على مثال عُبَّاد، وجُلُد على مثال عُنُق، وقد جَلُد على مثال ظَرُف، جَلادة على مثال طَلاقة، وجُلُودة على مثال رُطُوبة، والاسم الجَلَد على مثال البَلَد، والجُلود على مثال القُعود، وتجلَّد على مثال تعبَّد.

وقال أبو حنيفة: أرض جَلَد ـ بفتح اللام ـ على مثال بَلَد، وجَلْدة: على مثال قَعْدة.

فهذا ضبطناه بالأمثلة حذراً من تصحيفه لعدم ضبط ناقله.

---

(١) البيت لعبد الرحمن بن زيد، كما نسبه إليه ابن قتيبة في «الشعر والشعراء» (٢/ ٦٩٣)، وأبو علي القالي في «الأمالي» (١/ ٢٦٦).

(٢) انظر: «المحكم» لابن سيده (٧/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨).

الثالثة: قال الجوهري: ضاره يَضِيرُه ويضُورُه ضَوْراً وضَيْراً؛ أي: ضرَّهُ.

قال الكسائي: سمعتُ بعضَهم يقول: لا يَنْفَعُني ذلك ولا يَضُورُني[1]؛ أي: لا يضر.

وفسره بعضهم فقال: يقال: ضاره يَضِيره ضيراً: ضرَّه، ويقال أيضاً: يضوره[2].

وقوله ـ ﷺ ـ: «لا تُضَارُونَ في رُؤْيَتِه»[3] من هذا؛ أي: لا يضير بعضُكم بعضاً.

ووقع في «المستخرج» للحافظ أبي نعيم في هذا الحديث: لا يسوء ولا يضير[4].

الرابعة: قوله: «فاذهبا فابغيا الماء»، الألف موصولة، يقال: بَغَيتُ الشيءَ: طلبتُه، وبغيتُكَ الشيء: طلبتُه لك، وأبغيتُكَه: أعنتك على طلبه.

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٧٢٣).

(٢) انظر: «إصلاح المنطق» لابن السكيت (ص: ١٣٦).

(٣) رواه البخاري (٦٢٠٤)، كتاب: الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم، ومسلم (١٨٢)، كتاب: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٤) وكذا عزاها إليه الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١/ ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

قال الجوهري: والبُغية: الحاجة، يقال: لي في بني فلان بِغية، وبُغية؛ أي: حاجة، فالبِغية مثل الجِلسة: التي تبغيها، والبُغية: [الحاجة] نفسها، عن الأصمعي.

وبغى ضالته، وكذلك كل طِلبة، بُغاءً ـ بالضم، والمد ـ، وبُغايةٌ أيضاً.

يقال: فرِّقوا لهذه الإبل بُغياناً يُضِبُّون لها؛ أي: يتفرقون في طلبها[1].

قلت: يُضْبون: مضموم آخر الحروف، وبعده ضاد معجمة مكسورة، بعدها[2] ثاني الحروف، وبعد الباء المشددة نون.

وذكر ابن سيده: بغى الشيء ما كان خيراً أو شراً يَبغيه بُغىً وبغاءً، الأخيرة عن اللَّحياني، والأول أعرف.

وأنشد غيره [من الطويل]:

فلا أَحْبِسَنْكُمُ[3] عن بُغى الخيرِ إنَّني
سقطتُ على ضِرْغامةٍ، وهوَ آكلِي[4]

وابتغاه، وتَبَغَّاه، واستبغاه، كلُّ ذلك: طلبه.

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٢٨١ ـ ٢٢٨٢).

(٢) «ت»: «بعد»، وفي الهامش: «لعله: بعدها»، وهو الصواب.

(٣) «ت»: «أحسبنكم».

(٤) «ت»: «آكل».

ثم قال: والاسم: البُغية، [والبِغية].

وقال ثعلب: بغى الخير يبغيه [بُغيةً وبِغيةً]، فجعلهما مصدرين.

والبُغية: الحاجة[1].

الخامسة: المَزَادة: بفتح الميم، قال الجوهري: والمزادة: الرَّاوية، قال أبو عُبيد: ولا تكون إلا من جلدين تُفْأَم بجلد ثالث بينهما لتتسع، وكذلك السَّطيحة والشَّعيب، والجمع المزاد والمزائد[2].

قلت: الشَّعيب: أوله شين معجمة، وبعد العين المهملة ياء، وآخره باء موحدة.

السادسة: النَّفَر: بفتح النون والفاء، قال الجوهري فيه: عدةُ رجالٍ من ثلاثة إلى عشرة[3].

وقال ابن سِيْدَه في «المحكم»: والنفر ما دون العشرة من الرجال، والجمع أنفار.

قال سيبويه: والنسب إليه: نَفَرِيٌّ.

وقيل: النفر: الناس كلهم؛ عن كُراع.

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾[الإسراء: ٦]؛ قال الزجاج:

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٦/ ٢٧).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٤٨٢)، (مادة: زيد).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٨٣٣)، (مادة: نفر).

النفير جمع نفر؛ كالعبيد والكليب.

وقيل معناه: وجعلناكم أكثر منهم نُصَّاراً[1].

السابعة: قول المرأة: «ونفرُنا خُلُوف»: بضم الخاء المعجمة واللام المخففة معاً.

قال الجوهري: وحيٌّ خُلوفٌ، أي غُيَّبٌ. قال أبو زُبيد [من الخفيف]:

أصبحَ البيتُ بيتُ آلِ إياسٍ   مُقْشَعِرّاً والحيُّ حيٌّ خُلُوفُ[2]

أي: لم يبق منهم أحد.

قال: والخلوفُ أيضاً: الحضورُ المُتَخَلِّفونَ[3]، وهو من الأضداد[4].

وكذا قال ابن سيده: والخلوف: ذا الحضر والغيب، ضدٌّ[5].

قلت: الذي في البيت آل إياس، قال بعضهم: وقع في الأصل:

---

(1) انظر: «المحكم» لابن سيده (١٠/ ٢٦١).

(2) انظر: «شعر أبي زبيد الطائي» (ص: ١١٨)، جمع: نوري القيسي.

(3) «ت»: «الحضور والمتخلفون».

(4) انظر: «الصحاح» للجوهري (٤/ ١٣٥٦ ـ ١٣٥٧)، (مادة: خلف).

(5) انظر: «المحكم» لابن سيده (٥/ ١٩٩) وعنده: «والخلوف: الحضور والغيَّب، ضد».

بيان[1]، والصواب ما في النسخة؛ لأن أبا زبيد رثى بهذه القصيدة فروة ابن أبي إياس بن قبيصة، انتهى[2].

وقال ابن فارس: الخالف: المستقي، والخَلْف: الاستقاء[3].

قلت: الخَلْف: بفتح الخاء وسكون اللام، وعن الخطابي: الذين خرجوا للاستقاء، وخلفوا النساء والأثقال[4]. يقال: خلف الرجل واستخلف: إذا استقى، وحكى: الخلوف الذين غابوا وخلفوا أثقالهم، وخرجوا في رعي أو سقي.

الثامنة: قال الجوهري: صبَأْتُ على القوم أَصْبَأُ صَبْأً وصُبُوءاً، إذا طلَعْتُ عليهم. وصبأ نابُ البعير صُبوءاً: طَلَعَ حَدُّهُ. وصبَأَتْ ثَنِيَّةُ الغلام: طَلَعَتْ. وأصْبَأَ النجمُ؛ أي: طَلَعَت الثريَّا. قال الشاعر يصف قحطاً [من البسيط]:

وأَصْبَأَ النجمُ في غبراءَ مُظْلِمَةٍ ... كأنه بائسٌ مُجْتَابُ أخلاقِ[5]

---

(١) «ت»: «يأبى»، والصواب ما أثبت.

(٢) قاله ابن بري، كما نقله ابن منظور في «لسان العرب» (٩/ ٨٢)، (مادة: خلف).

(٣) انظر: «مجمل اللغة» لابن فارس (١/ ٣٠٠).

(٤) نقله العيني في «عمدة القاري» (٤/ ٣٠) وعنده: «خرجوا للأسفار».

(٥) ذكره ابن السكيت في «إصلاح المنطق» (ص: ١٥٧) دون نسبة. ونسبه الزبيدي في «تاج العروس» (مادة: صبأ) إلى أثيلة العبدي.

وصَبَأَ الرجل صُبوءًا، إذا خرج من دينٍ إلى دين.

قال أبو عبيد[1]: صبأ من دينِهِ إلى دينٍ آخرَ كما تَصْبَأُ النجوم؛ أي: تخرج من مطالعها[2].

قلت: صبَأْتُ على القوم أَصْبَأُ صَبْأً: مثل ضَرْباً، وصُبوءاً: مثل: جُمُوح، وسمَّت العربُ المسلمَ الصابىءَ؛ للخروج من دينه إلى الإسلام.

التاسعة: رَزِأْناك: بفتح الزاي وكسرها يُرْوَيان؛ أي: ما أنقصناك.

يقال: ما رَزَأْتُه ماله، وما رَزِئْتُه ـ بالكسر ـ؛ أي: ما نقَصتُه.

وارْتَزأ الشيء: انتقص.

قال الشاعر ابن مقبل [من المتقارب]:

كريمُ النِّجارِ حَمَى ظَهْرَه ... ولم يُرتزأ برُكوبٍ زِبالا[3]

زِبَالا ـ بكسر الزاي، وبعدها ثاني الحروف ـ قيل: ما تحمله النملة[4].

---

(1) في المطبوع من «الصحاح»: «أبو عبيدة».

(2) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٥٩)، (مادة: صبأ).

(3) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٥٣)، (مادة: رزأ). وانظر: «الحيوان» للجاحظ (٤/ ١٣).

(4) «ت»: «البعوضة»، والمثبت من «الصحاح» للجوهري (٤/ ١٧١٥)، وكذا «الحيوان» للجاحظ (٤/ ١٣).

العاشرة: العَزَالِي: جمع عزلاء، وهي عروة المزادة يخرج منها الماء بسعة.

وقال الجوهري: والعزلاء: فم المزادة الأسفل، والجمع العزالي بكسر اللام، وإن شئت فتحت؛ مثل الصحارَى والصحاري، والعذارَى والعذارِي.

قال الكُميت [من المتقارب]:

مَرَتْــهُ الجَنُــوبُ فَلَمَّــا اكْفَهَــ ـــرَّ حَلَّــتْ عَزَالِيَــهُ الــشَّمْأَلُ[1]

وعن الداوودي قال: العزالي: الجوانب الخارجة [لرجلي الزق][2] يرسل منها الماء[3]، والله أعلم.

الحادية عشرة: قال الجوهري: وايمُنُ الله، وضع للقسم، هكذا بضم الميم والنون، وألفه ألفُ وصلٍ عند أكثر النحويين، ولم يجيء من الأسماء ألف وصل مفتوحةٌ غيرها، وقد تدخل عليها اللام لتأكيد الابتداء، تقول: لَيْمُنُ[4] الله، فتذهب الألف في الوصل، قال

---

(١) انظر: «ديوانه» (٢/ ٣٤٠). وانظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ١٧٦٣)، (مادة: عزل).

(٢) «ت»: «الفرق»، والمثبت من «عمدة القاري» للعيني حيث نقل كلام الداوودي هذا.

(٣) وانظر: «عمدة القاري» للعيني (٤/ ٣٠).

(٤) «ت»: «أيمن».

الشاعر[1] [من الطويل]:

فقالَ فريقُ القومِ لمَّا نشدْتُهم[2]   نعم، وفريقٌ لَيْمُنُ اللهِ ما ندري

وهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف، والتقدير: ليمُن[3] الله قسمي، وليمُن[4] الله ما أقسم به، وإذا خاطبت قلت: ليمُنك[5]، وفي حديث عروة بن الزبير أنه قال: لَيْمُنُك[6] لئن كنتَ أبليت لقد عافيت، أو لئن كنت ابتليت لقد أبقيت[7].

و[ربما] حذفوا منه النون، قالوا: وايْمُ الله، وإِيمُ الله - بكسر الهمزة -، وربما حذفوا منه الياء، قالوا: إِمُ الله، وربما أبقَوا الميم وحدها مضمومة، قالوا: مُ الله، ثم كسروها؛ لأنها [صارت حرفاً][8]

---

(1) هو نُصيب بن رباح، كما في «اللسان» لابن منظور (١٣/ ٤٥٨)، (مادة: ي م ن).

(2) «ت»: «أنشدانه».

(3) «ت»: «أيمن».

(4) «ت»: «أيمن».

(5) «ت»: «أيمن».

(6) «ت»: «أيمن».

(7) رواه الإمام أحمد في «الزهد» (ص: ٣٧١)، وابن أبي الدنيا في «المرض والكفارات» (ص: ١١٣)، ومن طريقه: البيهقي في «شعب الإيمان» (١١١٤٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٠/ ٢٦١).

(8) «ت»: «لأنها صار معها واحداً».

واحداً، فيشبهونها بالباء فيقولون: مِ الله، وربما قالوا: مُنُ الله ـ بضم الميم والنون ـ، ومَنَ الله ـ بفتحهما ـ، ومِنِ الله، بكسرهما[1].

الثانية عشرة: قوله: «أشد مِلْئَة»: مكسور الميم، ساكن اللام، وبعدها همزة مفتوحة، ثم تاء التأنيث، قال الجوهري: المَلْء بالفتح: المصدر، وملأت الإناء فهو مملوء، ودلوٌ مَلآى على فَعْلَى، والعامة تقول: ملأى ماء.

والمِلْء بالكسر: اسم ما يأخذه الإناءُ إذا امتلأ، يقال: أعطى مِلأه ومِلأَيهِ ومَلِيئه أملائِهِ[2].

الثالثة عشرة: فجمعوا لها ما بين عجوة: قال الجوهري: والعجوة: ضربٌ من أجود التمر بالمدينة، ونخلتها[3] تسمَّى لِينَةً[4].

ودَقيقة وسَويقة: ذكر بعضهم: أن في دقيقة وسويقة روايتان ـ بالضم والفتح في الدال ـ[5]، لم يزد على هذا، والله أعلم.

الرابعة عشرة: قوله ﷺ: «هو الَّذِي أسقانا»، يقال: سقى

---

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٢٢١)، (مادة: يمن).

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٧٢)، (مادة: م ل أ)، وعنده: ويقال: مِلأَه ومِلأَيه وثلاثة أَملائِهِ.

(٣) «ت»: «عليها».

(٤) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٤١٩)، (مادة: ع ج ا).

(٥) وقاله الكرماني، كما نقله العيني عنه في «عمدة القاري» (٤/ ٣٠) فقال: رُويا مكبرين ومصغرين.

وأسقى، والاسم: السُّقيا، وقد جمعه لَبِيد في قوله [من الوافر]:

سَقَى قَومِي بني مَجدٍ وأسْقَى نمَيراً والقَبَائِلَ من هِلاَلِ[1]

الخامسة عشرة: الصِّرْم: بكسر الصاد المهملة، وسكون الراء، وآخره ميم، قال الخطابي: النفر ينزلون بأهلهم على الماء[2].

قال الجوهري: والصرم بالكسر: أبياتٌ من الناس مجتمعةٌ، والجمع أَصْرامٌ وأصارِمُ[3].

وقال غير الجوهري: والصواب: أصاريم؛ كما تقول أعراب وأعاريب، قال ذو الرُّمَّة[4]:

وانعَدَلَتْ[5] عنهُ الأَصارِيمُ[6]

ونحوه ما قاله الجوهري: فسره بعضُهم في الحديث، قال: يريد الأبيات التي حولها.

---

(١) انظر: «ديوان لبيد» (ص: ٩٣)، (ق ١١/ ٥٥). وانظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٣٧٩)، (مادة: س ق ا).

(٢) انظر: «غريب الحديث» للخطابي (٢/ ٢٨٢).

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ١٩٦٥)، (مادة: صرم).

(٤) انظر: «ديوانه» (١/ ٤٣٤)، (ق١٢/ ٦٢) وتمام البيت:

جادَ الربيعُ له روضَ القِذَاف إلى قَوَّيْنَ وانعدَلَتْ عنهُ الأصاريمُ

(٥) «ت»: «وانعزلت».

(٦) قاله ابن بري فيما نقله عنه ابن منظور في «لسان العرب» (١٢/ ٣٣٤).

قلت: هذه اللفظة من المثلث؛ أعني: الصِرم بالكسر، والصَرم بالفتح، والصُرم بالضم، فأما بالكسر فقد ذكرناه، وأما بالفتح فمصدر صرمت الشيء صرماً إذا قطعته، وأيضاً الجلد، قال الجوهري: معرَّبٌ، وأما بالضم فالقطعة(١)، الفتح للمصدر، والضم للاسم(٢).

* * *

* الوجه الخامس:

قوله: فأوكأ أفواههما: استعمال اللغة الكبرى، قال الله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[التحريم: ٤]، قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨]، قيل في علته: كراهة اجتماع تثنيتين، ولغة أخرى بالتثنية وإبقاء اللفظ على أصله مثنى، وقد جمع اللغتين من قال [من الرجز]:

ظَهْرَاهُمَا مثلُ [ظهورِ](٣) التُّرْسَيْنْ(٤)

---

(١) «ت»: «القطيعة».

(٢) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ١٩٦٥)، (مادة: صرم).

(٣) «ت»: «عيون».

(٤) عجز بيت منسوب لخطام المجاشعي كما ذكر سيبويه في «الكتاب» (٢/ ٤٨)، وابن سيده في «المحكم» (٣/ ٣٠٠)، وابن منظور في «لسان العرب» (٢/ ٨٩). وصدره:

ومَهْمَهَيْنِ قَذَفَيْنِ مَرتَيْنْ

واستعمل في اللغة الأخرى من قال [من الطويل]:

بمــا فــي فُؤادَيْنَــا مــن الهــمِّ[1] كــالهوَى[2]

والأحسن أن يقال: أفئدتنا.

والإفراد أيضاً لغة، وعليها قول من قال [من البسيط]:

كأنَّــه وجْــهُ تُــرْكِيَّيْنِ قــد غَــضِبا[3]

* * *

* **الوجه السادس: في الفوائد والمباحث، وفيه مسائل:**

الأولى: قوله: وَإِنَّا أَسْرَيْنَا، حَتَّى إِذَا كُنَّا فِي آخِرِ اللَّيْلِ، وَقَعْنَا تِلْكَ الوَقْعَةِ: فيه دليل على خلاف من قال: السُّرى: سيرُ الليل كلِّه[4].

الثانية: قوله: فما أيقظنا إلا حرُّ الشمس: تكلموا في الجمع بين

---

(1) «ت»: «الهيم»، وجاء على الهامش: «الهم» وكتب فوقها «خ» إشارة إلى أنها في نسخة.

(2) صدر بيت للفرزدق، كما في «ديوانه» (2/ 25). وعجزه:

فيبــرأ مُنْهــاضُ الفــؤادِ المــسقَّفُ

(3) صدر بيت للفرزدق، كما نسبه إليه البغدادي في «خزانة الأدب» (7/ 532، 540). وعجزه:

مــستهدفٌ لطعــانٍ غيــر مُنْجحــر

(4) كما تقدم ذكره عن صاحب «المحكم».

حديث النوم إذا طلعت الشمس، وبين قوله ـ ﷺ ـ: «إنَّ عينيَّ تنامان، ولا ينامُ قلبي»[1]، وذكر أبو محمد عبد الواحد بن عمر ابن عبد الوهاب[2] شارح البخاري فيه أقوالاً:

أحدها: قال السفاقسي أبو عبد الملك: يعني بذلك: أنه لا يخفى عليه حاله في انتقاض وضوئه، وإن كان نائماً، وتخفى عليه الأوقات والساعات.

وثانيها: قال: وقال أبو محمد عبد الحق: الحديثان متفقان، ومعناهما أن ما يدرك بالقلب لاينام قلبه عنه، وما يدرك بالعين كرؤية الشمس تنام عينه عنه، فلا تدركه[3].

وثالثها: قال: وقيل: إن ذلك غالب حاله: أنه لا ينام قلبه، وقد ينام نادراً لحديث الوادي هذا[4].

ورابعها: قال: وقيل: إنه لا يستغرقه النوم حتى يوجد منه

---

(١) رواه البخاري (١٠٩٦)، كتاب: التهجد، باب: قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره، ومسلم (٧٣٨)، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة الليل، من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) هو الإمام المشهور بـ «ابن التين» المتوفى سنة (٦١١هـ).

(٣) وهذا الجواب صححه الإمام النووي وشهَّره واعتمده، كما في «شرح مسلم» له (٥/ ١٨٤).

(٤) قال النووي: وهذا التأويل ضعيف، كما في «شرح مسلم» (٥/ ١٨٤). قال الحافظ في «الفتح» (١/ ٤٥٠) وهو كما قال.

الحدث، ولا يشعر به.

قلت: الوجه الأول: كأنه أراد التخصيص ليقظة القلب بإدراك حالة الانتقاض، وذلك بعيد[1].

وأما الثاني: فتقريره أن يقول: للقلب مُدْرَكات، وللحواس مدركات، فمدركات الحواس تمتنع، ومدركات القلب على قسمين:

أحدهما: ما تتبع إدراك الحواس وتتفرع عنه، فذلك يمتنع لمواقع إدراك الحواس؛ لتوقفها عليها.

والثاني: مالا يتبع إدراك الحواس، ولا يتوصل القلب[2] إلى إدراكها من جهة الحواس، فهذا لا يمنعه.

ولا شك أنَّ يقظةَ القلب هو بقاء إدراكه، ونومَه ذهاب إدراكه، وإدراكه على قسمين؛ كما ذكرنا، فلا يلزم الإشكالُ إلا إذا كان النوم حتى طلعت الشمس من مدركات القلب التي لا تتبع الحواس، فأين الدليل على ذلك حتى يلزم الإشكال؟

الثالثة: قوله ﷺ: «إنَّ عينيَّ تنامان، ولا ينامُ قلبي»، خرج جواباً عن قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ له: أتنام قبل أن توتر،

---

(١) نقله الحافظ في «الفتح» (٥/ ١٨٤) عن المؤلف، وقد ضعَّف الحافظ كذلك الجواب الأول والرابع.

(٢) «ت»: «مواقع إدراك الحواس»، وهي جملة منسوخة خطأً من السطر السابق.

وهذا كلام لا تعلُّقَ له بانتقاض الطهارة الذي تكلموا فيه، والذي يظهر منه أن هذا الاستفهام سببُه أن يفوت الوترُ باستغراق النوم إلى الصباح.

ولو كان الأمر فيما يتعلق بانتقاض الطهارة، لكان الاستفهام إنما يكون للصلاة بعد النوم، فيقال: أتصلي بعدما نمت؟ فلو قيل عقب هذا: إن عيني تنامان ولا ينام قلبي، اقتضى الجواب حينئذٍ أن نومه ﷺ لا يوجب الطهارة؛ لأن قلبه لا ينام.

[و] إذا كان الجواب يتعلق بأمر فوات الوتر، لا بأمر انتقاض الطهارة، فيحمل نوم القلب على اطمئنان النفس بالنوم، وسكون القلب إلى استغراقه فيه، وعدم تعلقه بالاستيقاظ(١).

وتحمل يقظته على تعلق القلب باليقظة للوتر، وعدم سكونه ودخوله إلى الاستغراق في النوم.

ومن المعلوم بالعادة التفريقُ بين حالة من شرع في النوم مطمئنَ القلب، وبين من شرع فيه متعلقاً باليقظة، فإن الحالة الأولى تقتضي الاستغراق، والثانية لا تساويها فيه، وعلى هذا التقدير، فتكون يقظةُ قلبه ﷺ بالتفسير المذكور مقتضياً للقيام للوتر، وكذلك الإخبار عن عدم نومه، ويكون الجواب منطبقاً على ما وقع عليه السؤال من النوم، لا على ما لم يقع عليه السؤال، وهو الصلاة بعد النوم من غير تجديد

(١) «ت»: «الاستنقاض».

طهارة، وعلى هذا فلا تعارضَ ولا إشكالَ في حديث النوم حتى طلعت الشمس، ولا يقتضي ما ذكرناه أن النوم في ذلك الوقت إلى أن طلعت الشمس كان مع سكون النفس إلى الاستغراق؛ لأن ذلك يمكن حمله على ما أوجبه تَعَبُ السُّرى والسير، فلا يتعين حملُه على السكون إلى الاستغراق، أو يقال: سبب[1] السكونِ والطمأنينةِ الأمرُ بكِلائيةِ[2] الفجر ممن وكِّل بذلك؛ كما جاء في حديث الوادي وأَمْرِ بلال بذلك، فهذا ما وقع لنا هاهنا، فتأمله.

فإن قلت: هذا الذي ذكرته تخصيصٌ بالسبب، والعبرةُ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيقظة القلب أعمُّ مما ذكرته من التفسير، فيدخل تحته، فيعود الإشكال.

قلت: لا نسلم أنه تخصيص بالسبب، بل هو استدلالٌ بسياق لفظي على بيان المراد، والسياق يرشد إلى تبيين المجمَلات وتعيين المحتملات.

الرابعة: قوله ﷺ: «لا ضير»: فيه تأنيسٌ وتطييب لقلوب أصحابه ﷺ؛ لِمَا عساه يَعْرِض لهم من الأسف على فوات الصلاة في وقتها.

الخامسة: فيه دليل على سقوط هذا التكليف عن النائم مع قيام

---

(١) «ت»: «سببه».

(٢) أي: حراسة.

الدليل عليه من الحديث الآخر في: «رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ»[1]، وقيام الدليل العقلي على امتناع تكليفه.

السادسة: أمره ـ عليه السلام ـ بالارتحال لأجل الخروج عن المكان؛ بسبب ما وقع فيه من النوم عن الصلاة، فجعل أصلاً في الخروج عن المكان الذي وقع للإنسان فيه ما لا يختاره فيما يتعلق بالدين، وقد عُبِّر عن هذا بعبارة لم أرضها[2].

السابعة: «فسار غير بعيد»: يدل على أن هذا الارتحال ليس للمسير الذي يقتضيه عادةً السفرُ، وسبق مثله فيما قبله من الأيام.

الثامنة: فإذا لم يكن المقصود منه السفر المعتاد قبل ذلك، فقد

---

(١) رواه أبو داود (٤٣٩٨)، كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حداً، والنسائي (٣٤٣٢)، كتاب: الطلاق، باب: من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه (٢٠٤١)، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المعتوه والصغير والنائم، من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو حديث صحيح. وفي الباب من حديث علي وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

(٢) لعلها ما ذكره الحافظ في «الفتح» (١/ ٤٥١) عن بعضهم أنه قال: يؤخذ منه أن من حصلت له غفلة في مكان عن عبادة، استحب له التحول منه، ومنه أمر الناعس في سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول من مكانه إلى مكان آخر.

قلت: لعل المؤلف رحمه الله لم يرتضِ نسبة الغفلة إلى النبي ﷺ تأدباً، والله أعلم.

اختلفوا في علة سببه، فقيل ما أشرنا إليه مما وقع فيه من النوم عن الصلاة، ويؤيده ما جاء في حديث الوادي: «إنَّ هذا وادٍ فيهِ شيطانٌ»(١)، والحنفية ـ أو من شاء الله منهم ـ حملوه على ترك الصلاة في وقت الكراهة، وتأخيرها إلى أن يزول ذلك الوقت(٢).

التاسعة: قوله: «ونودي بالصلاة»: يحتمل أن يراد به الأذان؛ لأنه كثيراً ما يطلق عليه ذلك، ومنه: «قمْ يا بلالُ فنادِ بالصلاةِ»(٣)؛ أي: أذِّنْ، [و] «إذا نوديَ بالصلاةِ أدبرَ الشيطانُ»(٤)، ويترجمُ على الأذان: النداء بالصلاة، ويحتمل أن يراد به الإقامة.

---

(١) رواه مسلم (٦٨٠)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ: «ليأخذ كل رجل برأس راحلته، فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان».

(٢) قال ابن المنذر في «الأوسط» (٢/ ٤١٠): وليس لهم فيه حجة، وإنما ارتحل النبي ﷺ من ذلك المكان؛ للعلة التي أخبر بها قال: «إن هذا مكان حضرنا فيه شيطان، فارتحلوا منه».

(٣) رواه البخاري (٥٧٩)، كتاب: الأذان، باب: بدء الأذان، ومسلم (٣٧٧)، كتاب: الصلاة، باب: بدء الأذان، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) رواه البخاري (٥٨٣)، كتاب: الأذان، باب: فضل التأذين، ومسلم (٣٨٩)، كتاب: الصلاة، باب: فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه، من حديث أبي هريرة ﷺ.

وقال شارح البخاري عبد الواحد بن عمر: فيه أن ما فات وقتُه من الصلوات يؤذَّن لها، وليس هو مذهب مالك.

وهذا حَمْلٌ منه النداء على الأذان، والله أعلم.

العاشرة: «يُصلِّي بالنَّاس»: فيه الإقامة بالفوائت.

الحادية عشرة: فيه الاجتهاد في زمن النبي ﷺ؛ لأن هذا المنعزلَ عن الناس لأجل الجنابة مع احتمال الحال لوجوه عديدة، وتعيينُه لبعضها طريقُه الاجتهادُ، فإنه يحتمل أن يكون لأنه لا يعلم مشروعيةَ التيمم، ويحتمل أن يكون لاعتقاده أن الجنب لا يتيمم، وأن التيمم للحدث الأصغر، كما نُقِل عن بعض الصحابة.

ثم إذا لم يتيمم كان كمن عَدِمَ الماءَ والصعيدَ، فاحتمل أن يصلي ويقضي، ويصلي ولا يقضي، ولا يصلي ويقضي، ولا يصلي ولا يقضي؛ كما اختلف الفقهاء في ذلك، والذي يتعلق بالقضاء لا يعلم ما اعتقده فيه، لكنه رجح عدم الأداء، ويقع احتمالُه للأداء التيمم وعدمه، وتعيينُ المحتملاتِ طريقُه الاجتهادُ.

ولا يُحمل على كونه لم يكن التيمم مشروعاً، وأن ذلك قبل نزول الآية؛ لأن قوله ﷺ: «عليكَ بالصعيدِ، فإنَّه يكفيكَ» دليلٌ على تقدُّم مشروعية التيمم على هذا القول؛ لأن مشروعية التيمم على هذا القول لم تُعلم إلا بالآية، ونزولها والحكم بمقتضاها يقتضي تقدُّمَها.

الثانية عشرة: وأخص من هذا الاجتهاد بحضرة الرسول ﷺ مع إمكان مراجعته.

الثالثة عشرة: الذي ذكرناه إنما هو استدلالٌ على وقوع الاجتهاد منه؛ لأن فعلَه يتردَّدُ بين مَحامل؛ بعضها جائز وبعضها ممتنع، وإذا تردد بينها، فحمله على الجائز في حق الصحابة متعيِّنٌ، أما أنه هل وُجِد دليل من الرسول - عليه السلام - على تسويغ ذلك وإباحته؟ فيه بحث آخر.

الرابعة عشرة: يجعل أصلاً في أن العالِم إذا رأى ممن لا يعلم فعلاً محتملاً لما يسوغ ولما لا يسوغ، سأله ليتبين الحال فيه.

الخامسة عشرة: فيه أن انفرادَ المرء بترك الصلاة بحضرة المصلين أمرٌ مَنعيٌّ[1] على صاحبه.

السادسة عشرة: حسنُ الملاطفة والرفق في إنكار ما هو منكر، أو محتمل لما هو منكر، لإخراجه - عليه السلام - كلامَه مخرجَ السؤال عن السبب المقتضي للترك، لا مخرجَ التغليظ، وهذا بخلاف الذي ترك الصلاة من الناس في الحضر؛ لأن حالة السفر حالة مشقة وأعذار، فهي أقرب إلى احتمال ما هو عذر من حالة الحضر.

السابعة عشرة: فيه أمر الصلاة في الجماعة.

---

(١) يقال: هو ينعى على زيد ذنوبه: يُظهرها ويشهرها، وانظر: «القاموس المحيط» مادة (ن ع ي)، (ص: ١٢٠٥).

الثامنة عشرة: فيه إبداء ذكر العذر لنفي اللَّوم.

التاسعة عشرة: قوله ﷺ: «عليكَ بالصعيدِ»، يحتمل أن تكون الألف واللام فيه للعهد، إذ هاهنا صعيدٌ معهودٌ، وهو المكان الذي هُم فيه، ويحتمل أن يكون للجنس، فإذا حمل على العهد دل على جواز التيمم بما هو صعيد حينئذٍ بذلك المكان، ولا دليل لنا على تعيين ذلك الصعيد، فما اختلف فيه من المسائل لا يمكن الاستدلال بهذا عليه، وإن حمل على الجنس رجع الحال إلى معرفة ما يُسمَّى صعيداً، ويكون الحديث كالآية سواء في أخذ حكم التيمم منه.

ولا شكَّ في تناول اللفظ لذلك الصعيد؛ إما بخصوصه، أو بعمومه.

العشرون: هذه اللفظة[1] قد تدل على أن الذي عرض للمعتزل هو اعتقاد أن التيمم ليس سائغاً للجنب؛ لأنه ـ ﷺ ـ أحاله على الصعيد من غير بيانٍ للصعيد، وما يفعله فيه، وصفة تيممه به، ولم يزد على قوله: «عليك بالصعيد».

هذا هو الظاهر من اللفظ، ولو كان غيرَ عالم بكيفية التيمم من صفة العمل فيه، لوجب بيانه، واحتمالُ بيانه من غير أن يُنقل البيان خلافُ ما دلَّ عليه ظاهرُ اللفظ.

الحادية والعشرون: فيه الاكتفاء في البيان للأحكام الشرعية بما

---

(١) يعني قوله: «عليك بالصعيد».

يحصل به المقصود من الإفهام دون تعيين ما هو صريح في البيان غير محتمل لشيء آخر، لقوله: «عليك بالصَّعيد».

الثانية والعشرون: فيه دليل على اعتبار ما دلَّت عليه القرائنُ من فهم المقصود من العام أو المطلق، إذا اقتضت القرائنُ تخصيصاً أو تقييداً، فإنَّ قولَه ﷺ: «عليكَ بالصَّعيدِ، فإنَّه يكْفِيكَ»، لا بد أن يُفهمَ منه: يكفيك في هذه الحالة، أو في مثل هذه الحالة، ولا يوجد منه إطلاقُ الكفاية، بل يتقيد بما يوجد فيه الشرط، أو الركن في التيمم.

الثالثة والعشرون: فيه تصريح بتيمم الجنب، وقد ذُكِر فيه خلافٌ قديم لبعض الصحابة، واختلف في النقل عنه[1]، وسيأتي ذلك في التيمم إن شاء الله.

---

(١) قال ابن عبد البر في «التمهيد» (١٩/ ٢٧٠): وأجمع علماء الأمصار بالحجاز والعراق والشام والمشرق والمغرب ـ فيما علمت ـ: أن التيمم بالصعيد عند عدم الماء طهور كل مريض أو مسافر، وسواء كان جنباً أو على غير وضوء لا يختلفون في ذلك، وقد كان عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود يقولان: الجنب لا يطهره إلا الماء، ولا يستبيح بالتيمم صلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟﴾[المائدة: ٦]، ولقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾[النساء: ٤٣]، وذهبا على أن الجنب لم يدخل في المعنى المراد بقوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ الآية إلى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[النساء: ٤٣]، ثم قال: وهذا معروف مشهور عند أهل العلم عن ابن مسعود وعمر.

الرابعة والعشرون: في قوله: «يكفيك» دليل على أن المتيممَ في مثل هذه الحالة ـ أعني عدم الماء في السفر ـ لا يلزمه القضاء؛ لظاهر قوله ﷺ: «يكفيك»، ودلالة الكفاية على عدمِ وجوب شيء آخر، وإن احتمل أنه يكفيه في حكم الأداء دون حكم القضاء، فهو تقييدٌ على خلاف ظاهر الإطلاق.

الخامسة والعشرون: فيه الجريان على سنة العادة التي أجراها الله تعالى على خلقه، وعدمُ التوقف لأجل انخِراقها، وأن ذلك غيرُ منعيٍّ، ولا ناقصُ التوكُّلِ والتوحيد.

وهذا يحرِّكُ نظراً كثيراً في مسائلِ التوكلِ والانتصاب، وما ينافي التوكلَ في المباشرات للأسباب، وما لا ينافيه، وله موضع آخر، إلا أن الذي يحتاج إليه هاهنا هو أن مثلَ هذا السببِ غيرُ منافٍ.

السادسة والعشرون: قد خلا الصحابيان بها في هذه المدة التي سألاها وأتَيا بها، فهو دليل على جواز مثل هذا؛ إما مطلقاً، أو مقيداً إن قام دليلٌ على الامتناع في غير هذه الحالة.

السابعة والعشرون: نقل السَّفاقسي عن أبي عبد الملك أنه قال: أُخِذَتْ كُرهاً؛ لأنها كانت حَرْباً، فَمَنَّ النبيُّ ﷺ، وأطلَقها ببعيرها ومائها.

الثامنة والعشرون: فإذا حُمل على ذلك، توجَّه سؤال، وهو أن يقال: إن الاستيلاءَ بمجرَّده رِقُّ النساء والصبيان، وإذا كان الاستيلاء

موجباً لذلك، فقد دخلت في الملك، ويسأل عن إطلاقها؛ إما من غير استئذان من أخذها، وإما مطلقاً.

ويطلب الجواب عنه؛ فإما أن يقال: إن هذا الاستيلاء ليس الاستيلاء المتملك للنساء، أو يشترطُ في التملك قصدُه، أو غير ذلك مما ينظر فيه؛ للتصرف في مائها من غير إذن؛ إما لإباحته من حيث كونُها حرباً على ما تقدم، أو من جهة أخرى أشرنا إليها، أو لعلم النبيِّ ﷺ بما وقع وقوله: «ما رَزَأناك من مَائِكِ شيئاً»، أو لما نذكره في المسألة بعدها.

التاسعة والعشرون: عن بعضهم: أنه أُخِذَ منه جوازُ أخذِ أموال الناس عند الضرورة بثمن إن كان له ثمن.

فأما أخذها فلا بأس بما قيل فيه إن تبيَّن أن الماء مملوكاً للمرأة، وأنها معصومةُ المال، وانتفت تلك الاحتمالات التي قدمناها.

وأما قوله: بثمن إن كان له ثمن، فإن كان أخذه من إعطاء النبي ﷺ لها ما أعطاها، فيرد عليه أن الذي أعطاها مُتقوَّم، والفقهاء يقولون: إن ضمانَ المتقوَّم بالفَقْد، وضمان المِثلي بالمِثْل.

فإن عدَّ الماءَ مِثلياً، أو متقوماً، فيرِدُ الإشكالُ على ما قاله بعد تقرير القاعدة التي يقولها الفقهاء من ضمان المثلي بالمثل والمتقوم بالتقويم(١)، [و] ينعكس الحال إلى ضد ما قال؛ وهو أن المأخوذ من

---

(١) «ت»: «بالتقديم».

المال للضرورة لا يجب العوض عنه[1]، إذ التعويض بما ليس بعوض ليس بتعويض، هذا بعد تقرير تصحيح أخذ الحكم من أخذه - ﷺ - للماء كما ذكره.

الثلاثون: فيه عَلَم عظيم من أعلام النبوة، ومعجزة من المعجزات له ﷺ بتكثير الماء القليل إلى حدٍّ لا تقتضيه العادةُ.

الحادية والثلاثون: فيه تقديم مصلحة شرب الآدمي والحيوان على غيره من مصلحة الطهارة بالماء، من قوله: وكان آخر ذلك أن أعطى الذي أصابته الجنابةُ إناءً من ماء، فقال: «اذهب فأَفرِغْهُ عليك».

وهذا أمر محقق؛ أعني: أنه يؤخذ منه أن هذه المصلحة مقدمةٌ على تلك المصلحة، بسبب تقديم النبيِّ ﷺ الاستقاء للإنسان والحيوان على إعطاء الجنب لطهارته.

وأما أنه يؤخذ منه جواز التيمم مع وجود الماء لحاجة العطش، ففيه نظرٌ يحتاج إلى تأمل.

الثانية والثلاثون: فيه جواز التوكيد بالإيمان لما يحتاج إليه في ذلك، وإن لم تَدْعُ إليه الضرورةُ أو السؤال.

---

(١) إلى هنا نقله الحافظ في «الفتح» (١/ ٤٥٤) عن المؤلف رحمه الله، وقد أغفل الحافظُ ذكرَ المؤلف فيما تَعقب به ما نَقل عن بعضهم. وهذا يؤيد ما كنت قد ذكرته من أن الحافظ رحمه الله يغفل - أحياناً - ذكر ابن دقيق وغيره في نقله، فيظن المطالع أن الكلام للحافظ، والأمر خلاف ذلك.

الثالثة والثلاثون: قال السَّفاقسي: وقوله: وإنه ليخيَّل إلينا أنها أشد ملاءة: يريد أن فيها من الماء فيما يظهر لنا أكثر مما كان، وذلك أن الملاءةَ ما يأخذه [الإناء] إذا امتلأ.

الرابعة والثلاثون: إذا كان ما أعطاه النبيُّ ﷺ ليس على سبيل العِوَض على نقيض قاعدة الفقهاء، فهو من باب الإفضال والإنعام، أو من باب مقابلة حبسِها عن أهلها بالإحسان الذي يقوم مقامَ ما فاتها من مقصودها ببلوغ أهلها على حسب ما كانت عليه من السرعة.

الخامسة والثلاثون: يقتضي إطلاقَ لفظِ الطعام على غير الحنطة؛ لأنه لم يذكر إلا عجوة ودَقِيقة وسَوِيقة، وقد وجد في الأحاديث ما يقتضي تخصيصَ لفظ الطعام بالحنطة، حتى اعتمد ذلك بعضُهم في بعض الأحكام.

وقال بعضُهم: إذا قيل أكره السؤال في سوق الطعام، فإنه لا يفهم منه إلا سوق الحنطة، أو كما قال[1].

ويحتمل أن يكون قوله: حتى جمعوا لها طعاماً؛ أي: انتهى جمعهم إلى أن جمعوا لها طعاماً؛ أي: حنطة، تنقُّلاً من الأدنى إلى الأعلى، والله أعلم.

السادسة والثلاثون: يمكن أن يجعل أصلاً في جواز الأخذ من الجماعة للفقراء، ولمن يقتضي حالُه الإعطاءَ بناءً على ظاهر الحال من

---

(1) انظر: «معالم السنن» للخطابي (٢/ ٥٠).

رضا المطلوب منهم، لا سيَّما بأمر النبيِّ ﷺ، وأما إذا علم من حال المطلوب منهم الضِّنة والشُّح، فإنما يؤخذ منهم حيث يتعين ذلك، ويجب عليهم إعطاؤه، وليس هذا في هذه الصورة.

السابعة والثلاثون: وفيه جواز المعاطاة في مثل هذا من الهيئات أو الإباحات من غير لفظ من المعطي والآخذ؛ لعدم ذكر شيء من ذلك في الحديث، مع أن الظاهرَ عدمُ وقوعِه، أخذاً مما يدل عليه اللفظ فقط.

الثامنة والثلاثون: قوله ﷺ: «ما رزأناكِ منْ مَائِكِ شيئاً»، إن أخذ على ظاهره، كان جميع ما أخذ مما زاده الله تعالى، وأوجده من غَيبه، لم يختلط به شيء من مائها، وذلك أبدع وأغرب في المعجزة؛ لاختلاط الماءين.

ويحتمل أن يكون المراد: ما رزأناك من مقدار مائك شيئاً، أو ما يقرُب من هذا.

التاسعة والثلاثون: قوله: «ولكنَّ اللهَ هو الذي سقَانا» يحتمل أن يكون معناه: جعل لنا سُقْيا، وذلك يطابِقُ قولَه ﷺ: «تعلمينَ أنَّا لم نرزأْكِ من مَائِكِ شيئاً، ولكنَّ اللهَ هو الذي أسقانا»؛ أي: لم يكن ماؤك من جهتك سقيا لنا، ولا جَعلتِ لنا سقيا، ولكنَّ اللهَ هو الذي جعل لنا السُّقيا، ويحتمل أن يكون ذلك إلى نفس السقي.

الأربعون: اللفظ الذي ذكرته لأهلها ليس لفظ إيمان، بل هو في

نفسه كفر، وإنما حصل الإيمان بعد ذلك، فيكون تجنب الصحابة لصِرمها[1] ليس لأجل عصمتهم بالإيمان، ولعله لأجل الاستئلاف والترغيب فيه، وقد جزم به بعضُهم؛ أعني: أن قعودَهم عن قومها كان استئلافاً لهم.

الحادية والأربعون: المقتضى لإيراد هذا الحديث في باب الآنية، أنه استدلَّ بالوضوء من مَزَادة المشرك: على أن أواني المشركين محمولةٌ على الأصل في الطهارة، وأنه يجوز استعمالها لها[2]، ولمَّا مرَّ في حديث أبي ثعلبة ما يقتضي الحكمَ بنجاستها ظاهراً، وهو الأمر بغسلها قبل الأكلِ فيها، أتبعه بما يتمسك به من يقول بخلاف هذا المذهب.

الثانية والأربعون: «وأَطلقَ العَزَالِي، وسقى من سقى، واستسقى من شاء»: يحتمل أن يكون الاستسقاء من فم العزالي عندما يخرج منها الماء، ويحتمل أن يكون ذلك بعد اجتماع الماء في شيء آخر بعد خروجه من العزالي، إلا أن هذا الاحتمال الثاني لا دليلَ عليه، لا من جهة الدلالة، ولا من جهة القرينة، والأصل عدمه، فهو مرجوح في الاعتبار، وستأتي فائدةُ كلٍّ واحدٍ من الاحتمالين، والله أعلم.

---

(١) أي: جماعتها.

(٢) أي: استعمال آنية المشركين للطهارة.

الثالثة والأربعون: ويَرِدُ على الاستدلال بالحديث على طهارة إناء المشرك، أن يقال: يحتمل أن يكون هذا الماءُ كثيراً، لا تؤثر فيه نجاسةُ الإناء، فلا يعارضُ الحديثَ المتقدمَ الدالَّ على نجاسة أواني المشركين، وهذا الاختلاف بحسب اختلاف المذاهب في حد الكثرة والقلة، فَمَنْ حَدَّ الكثرةَ بالقُلَّتين، والقليلَ بما دونَها، فيبعد على مذهبه أن يكون الماء كثيراً؛ لأنه إذا حَدَّ القلتين بخمس مئة رطل مثلاً، اقتضى أن يكون البعير قد حمل ألف رطل مع المرأة والمَزَادتين.

وقد قالوا في تقدير القلتين: إنه مأخوذ من استقلال البعير، وأن بعير العرب يكون ضعيفاً لا يحتمل أكثر من مئةٍ وستينَ مناً[1].

وإنما قلنا: إنه يقتضي على هذا المذهب أن يكون البعير قد حمل ألف رطل؛ لأن هذا الاستقاء كما قدمنا يحتمل أن يكون من فم العَزْلاَء، ويحتمل أن يكون بعد خروجه عنها واجتماعه في إناء واحد، وقد ذكرنا أن هذا الاحتمال مرجوح لا دليل عليه، فيحتمل على الأول، وهو أن يكون الشرب والاستقاء من الماء النازل من كل واحدة واحدة[2] من العزلاوين، فلا يكون كثيراً إلا إذا كان في كل مَزَادة خمسُ مئةِ رطلٍ، ويلزم أن يكون البعير قد حَمَل ألفَ رطل مع

---

(١) المَنُّ: كيل معروف. انظر: «القاموس المحيط» للفيروزآبادي (مادة: م ن ن).

(٢) أي: من كل واحدة على حدة.

المرأة والمَزَادتين، وذلك بعيد.

وأما من لا يرى تحديدَ الكثير بالمقدار المعين، ويعتقد فيما دونه أنه يكون كثيراً، فيجوز على هذا المذهب أن يكون الماء كثيراً، ولا يتم الاحتجاجُ على طهارة إناء المشركين.

الرابعة والأربعون: وقد ظهر لك من الاحتمالين أنه يتوقف الاستدلال أيضاً أن يكون الاستقاء من العزلاوين، لا من ما يجتمع بعد خروجه عنها؛ لأنه لو كان كذلك أمكن أن يكون المجتمع كثيراً، فلا يكون الحديثُ حينئذ دالاً على الوضوء من ماء قليل في إناء مشرك.

الخامسة والأربعون: ويتوقف الاستدلالُ بالحديث على طهارة إناء المشرك أيضاً، على أن الماء القليل ينجُس بإيصال النجاسة؛ لأنه إن لم يثبت ذلك، لم تلزم من جواز استعمال الماء من آنيتهم طهارةُ الإناء؛ لجواز أن يكون الماءُ طاهراً، والإناءُ نجساً على هذا التقدير.

السادسة والأربعون: هذا الذي ذكرناه فيما تقدم من توقف الدلالة على قلة الماء؛ أعني: ماء المَزَادة، وتأثر الماء القليل بوقوع النجاسة فيه، وأن المزادة لم تبلغ قلتين، وأن كان الاستقاء من فم العزلاء، يقتضي إثباتَ كل واحد من هذه الأمور، وترجيحه على ما يعارضه من وجوه:

أحدها: أن القليل ما نقص عن القلتين.

وثانيها: أن القليل يتأثر بإيصال النجاسة به.

وثالثها: أن المزادة كانت ناقصةً عن القلتين.

ورابعها: أن الاستقاء لم يكن بعد اجتماع قلتين.

فمتى ثبت كلٌّ واحد من هذه الأمور، لزم طهارة إناء المشرك جزماً؛ لأنه إذا ثبت أن القليل ما نقص عن القلتين، وثبت أن ذلك الماء ناقصٌ عنهما بما ذكرناه من الاستبعاد، وثبت تنجُّسُ الماء القليل بإيصال النجاسة به، وثبت أن الاستقاء قبل اجتماع قلتين، ثبت طهارة إناء المشرك جزماً؛ لأنه لو لم يكن طاهراً لثبت مجموعٌ مركبٌ من نجاسة آنيتهم، وقلة الماء عن الحد المعتبر، وبتنجس القليل بإيصال النجاسة به، والوضوء به مع وصف القلة.

فلو ثبت نجاسة آنيتهم حينئذ لم يجُزِ الوضوءُ بماء المزادة قطعاً، لكن جاز بالحديث؛ أعني: حديث عمران بن الحصين هذا، فينتفي هذا المجموع، وانتفاؤه ليس بانتفاء أحد هذه الأمور الأُول؛ لأنَّا نتكلم على تقدير ثبوتها، فانتفاؤه بانتفاء نجاسة آنيتهم، فتكون طاهرة.

فأما إثبات نقصان ماء المزادة عن القلتين، فقد ذكرنا ما فيه.

وأما إثبات أن القلتين هو القدرُ المعتبر في دفع النجاسة عن الماء، فبحديث القلتين.

وأما إثبات نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه، فبمفهوم حديث القلتين، أو بغيره.

وأما إثبات الوضوء به قبل كثرته، فبما ذكرنا من مرجوحيَّة ذلك

الاحتمال؛ أعني: الاجتماع.

وكل واحد من هذه الأمور يحتمل المنازعةَ بما يُعارِضُها، فيحتاج إلى ترجيح ما يدَّعيه المستدلُّ من إثبات كل واحد منها[1] على ما يعارضه.

السابعة والأربعون: فأما تحديد الكثير بالقلتين، وتحديد القلتين بالقدر المذكور فيهما، إما خمس مئة رطل، أو غيره، فطريق الاعتراض فيه أن يقول الخصم: لو كان ما ذكرتموه من المقدار في القلتين معتبراً لما جاز الوضوءُ بماء المَزَادة، لكن جاز، فلا يكون ما ذكرتموه من المقدار معتبراً.

بيان الملازمة: أنه لو كان ما ذكرتموه من المقدار معتبراً، لكان ماء هذه المزادة ماء قليلاً ملابِساً للنجاسة، ولو كان ماء قليلاً ملابِساً للنجاسة لم يَجز الوضوء منه، فلو كان ما ذكرتموه معتبراً، لما جاز الوضوء من ماء المزادة.

وإنما قلنا: إنه لو كان ما ذكرتموه من المقدار معتبراً، لكان ماء المزادة قليلاً لما قررتموه؛ ولأنه لا يتمُّ الاستدلالُ به على طهارة إناء المشرك، إلا إذا كان الماء قليلاً.

وأما أنه يكون ملابساً للنجاسة، فلأنه ملابس لآنية المشرك، وآنية المشرك نجسة لحديث أبي ثعلبة، فثبت أنه لو كان ما ذكرتموه

---

(١) «ت»: «منهما».

من المقدار معتبراً، لكان ماء المزادة قليلاً ملابساً للنجاسة، لم يجز الوضوء به؛ إما إلزاماً للمُناظِر على مقتضى مذهبه، وإما بالدليل الدال على نجاسة الماء القليل بوقوع النجاسة فيه.

وحاصل هذا الوجه: إثباتُ تأثُّرِ الماء القليل بالنجاسة، وإثباتُ نجاسة إناء المشرك، وأن ماء المزادة لم يبلغ قلتين، ويلزمه ما ذكر من عدم التحديد بالقلتين.

وتقع المعارضة هاهنا بين الدليل الدال على نجاسة آنية المشرك، والدليل الدال على تأثر الماء القليل بالنجاسة، والدليل الدال على قلة ذلك الماء، وأن الوضوء به كان مع قلته، وبين الدليل الدال على اعتبار القلتين.

الثامنة والأربعون: وأما من يرى أن الماء القليل لا ينجس باتصاله بالنجاسة، فالطريق فيه أن يقول: الوضوء جائزٌ بالماء القليل الموضوعِ في أوانيهم، والماءُ القليلُ الموضوعُ في أوانيهم متصلٌ بالنجاسة، والوضوء جائزٌ بالماءِ القليلِ المتصل بالنجاسة.

أما المقدمة، وهي: أن الوضوء جائز بالماء القليل الموضوع في أوانيهم، فإنه جاز بماء المزادة لحديث عمران، وماءُ المَزَادة ماءٌ قليل لِمَا تقدَّم، وهو موضوع في آنيتهم، فالوضوء جائز بالماء القليل الموضوع في آنيتهم.

وأما المقدمة الثانية، وهي: أن الماء القليل الموضوع في آنيتهم

متصل بالنجاسة، فلأنَّ أوانيهم نجسةٌ بحديث أبي ثعلبة، والماء متصل بها، فالماء القليل الموضوع في أوانيهم متصل بالنجاسة.

وحاصل هذا: ترجيح الدليل الدال على نجاسة آنية المشرك مع إثبات قلة الماء، على الدليل الدال على تنجيس الماء القليل بإيصال النجاسة به.

واعلم أن هذا لا يتم الاستدلالُ به للمالكي الذي لا يرى تنجيسَ الماء القليل باتصاله بالنجاسة، وإن أمكن تقريرُه، فبطريق الإلزام لبعض المخالفين له.

أمَّا أنه لا يتأتَّى له الاستدلال بالحديث على ذلك، فلأنَّ الاستدلالَ به موقوفٌ على إثبات قلة ماء المزادة، ولا فرق بين القلة والكثرة بالنسبة إلى الحكم والنجاسة على مذهبه، إذ لا نجاسة لقليل الماء ولا لكثيره، فلا فائدة لتحديد القليل حينئذ.

اللهم إلا أن يثبُتَ له أن ماء المزادة انتهى إلى حد القلة، لا يُختلف في كونه قليلاً، ويحصل الاتفاق عليه، فيتم ذلك.

لكن هذا غير ممكن، فإن للمزادة حظّاً من الكثرة عند بعض الناس، وهم الذين يمثلون القليل بملء الإناء الصغير، فالمزادة تَسعُ ما هو أكثر من ذلك، فإذا رأوا أن ذلك المقدار ينجس، وأراد الاستدلال عليهم بحديث المزادة، أجابوه بأنه كثيرٌ عندنا.

وأما بطريق الإلزام فَبِأَنْ يلزمَ ذلك من يَحُدّ القليلَ بما دون

القلتين، أو من يرى ما هو أكثر من ذلك قليلاً؛ كمن حدَّ ذلك بما يتحرك أحدُ طرفيه عند تحريك الطرف الآخر، وهذا ـ وإن وقع[1] وتم ـ فإلزامٌ لا طريقٌ لإثبات المذهب في نفس الأمر عند التحقيق، والله أعلم.

التاسعة والأربعون: القول بأن القليل محدودٌ بما دون القلتين، وأن آنية المشركين نجسة، وأن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه، يعسُر بعده الجواب عن حديث عمران بن الحصين هذا، ولا يتجه فيه إلا المنع لكون هذا الماء كان دون القلتين.

وارتكاب المعاندة فيما ذكرناه من الاستبعاد، أو يُدَّعى أن حديث أبي ثعلبة في تنجيس آنية المشركين متأخر عن هذا الحديث، ويقول بامتناع الوضوء من مثل هذه الآنية أن يأتيَ له دليل على التأخر.

الخمسون: وأما من يرى أن الماء القليل ينجس بالنجاسة من غير تغيُّر، ولا يحد القليل بما دون القلتين، ويمثله بالإناء الصغير، فلا يتأتى أن يحتج عليه من هذا الحديث على أن الماء القليل لا ينجس بالنجاسة؛ لأنه يجوز أن يكون ماء المزادة كثيراً لا يتأثر بالنجاسة على مقتضى مذهبه؛ لأن الاستبعاد الذي ذكرناه في بلوغ ماء المزادة قلتين ينتفي على مقتضى مذهبه.

الحادية والخمسون: القائلون بالقلتين اختلفوا في مقدارهما، فيمكن الاستدلالُ به ـ بعد القول بالرجوع إلى القلتين ـ على إبطال

---

(١) «ت»: «يقع».

بعض تلك المذاهب في التقدير بماء كثير يُجزمُ ببطلانه؛ كمن يقدرُهما بألف رطل، فيكون مجموعُ ما حمله البعير ألفي رطل مع المرأة، وذلك زائدٌ في البُعْد، وهذا كلُّه بعد القول بنجاسة إناء المشرك، والله تعالى أعلم بالصواب.

❐ ❐ ❐





الحديث السادس

وَعَنْ جَابِرِ بن عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ، أَوْ[1] أَمْسَيْتُمْ، فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَخَلُّوهُمْ، وَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ، وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ، [فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لاَ تَفْتَحُ بَاباً مُغْلَقاً، وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ، وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ][2]، وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ، وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا عَلَيْهَا[3] شَيْئاً، وَأَطْفِئُوا

(١) في المطبوع من «الإلمام» (١/ ٥٦)، وكذا ما رأيته بخط ابن عبد الهادي لكتاب «الإلمام» (ق٤/ أ): «إذا» بدل «أو». وقد أشار ابن عبد الهادي في هامش نسخته: بـ «أو» وكتب فوقها (خ) إشارة إلى أنها في نسخة كذا. وكذا أثبت المؤلف رحمه الله «أو» في «الإمام» (١/ ٣٢٩)، وهكذا هو في المطبوع من «صحيح البخاري»، حيث اللفظ له.

(٢) ما بين معكوفتين سقط من «ت»، والمثبت من المراجع المشار إليها في التخريج، ومما سيورده المؤلف بعد.

(٣) «ت»: «عليه»، والمثبت من المطبوع من «الإمام» للمؤلف (١/ ٣٢٩)، و«الإلمام» (١/ ٥٦)، والنسخة الخطية لابن عبد الهادي «للإلمام» (ق ٤/ ب)، وكذا مراجع التخريج.

مَصَابِيحَكُمْ»، متَّفق عليه[1].

---

(١) كذا في «ت» قوله: «متفق عليه». وفي المطبوع من «الإلمام» (١/ ٥٦)، والنسخة الخطية لابن عبد الهادي (ق ٤/ ب). رواه البخاري. **قلت**: ولعله مراد المؤلف؛ لما سيأتي عنده في الوجه الثالث، وقد ذكر في «الإمام» (١/ ٣٢٩) هذا الحديث فقال: روى البخاري. . .، فذكره.

*** تخريج الحديث:**

رواه البخاري (٥٣٠٠)، كتاب: الأشربة، باب: تغطية الإناء، والسياق له، و(٣١٠٦)، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، و(٣١٢٨)، باب: خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، ومسلم (٢٠١٢/ ٩٧)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء، وأبو داود (٣٧٣١)، كتاب: الأشربة، باب: في إيكاء الآنية، من حديث ابن جريج، عن عطاء، عن جابر، به.

ورواه البخاري (٣١٣٨)، كتاب: بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، و(٥٩٣٧)، كتاب: الاستئذان، باب: لا تترك النار في البيت عند النوم، وأبو داود (٣٧٣٣)، كتاب: الأشربة، باب: في إيكاء الآنية، والترمذي (٢٨٥٧)، كتاب: الأدب، باب: (٧٤)، من حديث كثير بن شنظير، عن عطاء، عن جابر، به.

ورواه البخاري (٣١٢٨)، كتاب: بدء الخلق، باب: خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، ومسلم (٢٠١٢)، (٣/ ١٥٩٥)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء، من حديث ابن جريج، عن عمرو بن دينار، عن جابر، به.

ورواه البخاري (٥٣٠١)، كتاب: الأشربة، باب: تغطية الإناء، و(٥٩٣٨)، كتاب: الاستئذان، باب: غلق الأبواب بالليل، من حديث همام، عن عطاء، عن جابر، به. =

الكلام عليه من وجوه:

*** الأول: في التعريف بمن ذكر فيه:**

فنقول: في الصحابة ممن يسمى جابر بن عبد الله ثلاثة:

أحدهم: جابر بن عبد الله بن رِئاب ـ بكسر الراء المهملة، وبعدها همزة، وبعد الألف باء موحدة ـ ابن سنان بن عبيد السَّلمَي، بفتح السين واللام، بدري المشهد مع غيره من المشاهد.

قال الحافظ أبو عمر: وهو أول من أسلمَ من الأنصار قبلَ العَقَبةِ الأولى بعام، وله حديث عن الكلبي، عن أبي صالح، عنه في قول الله ﷻ: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾[الرعد: ٣٩][(١)]،

= ورواه مسلم (٢٠١٢/ ٩٦)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء، وابن ماجه (٣٤١٠)، كتاب: الأشربة، باب: تخمير الإناء، من حديث الليث بن سعد، عن أبي الزبير، عن جابر، به.

وروه مسلم (٢٠١٢)، (٣/ ١٥٩٤)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء، وأبو داود (٣٧٣٢)، كتاب: الأشربة، باب: في إيكاء الآنية، والترمذي (١٨١٢)، كتاب: الأطعمة، باب: ما جاء في تخمير الإناء وإطفاء السراج والنار عند المنام، من حديث مالك، عن أبي الزبير، عن جابر، به.

ورواه مسلم (٢٠١٢)، (٣/ ١٥٩٤)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء، من حديث زهير وسفيان، عن أبي الزبير، عن جابر، به.

(١) رواه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣/ ٥٧٤)، وابن جرير في «تفسيره» (١٣/ ١٦٨)، وابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (٦/ ١١٩)، عن =

لا أعلم له غيره[1].

وثانيهم: جابر بن عبد الله بن عمرو بن عبد الله الرَّاسبي من بني راسب، قال أبو عمر: روى عنه أبو شداد[2].

وثالثهم: جابر بن عبد الله بن عمرو بن حَرَام ـ بفتح الحاء والراء المهملتين ـ الأنصاري السَّلَمي، بفتح السين واللام معاً.

قال أبو عمر: يُنسب جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن عمرو بن سواد بن سَلِمة، ويقال[3]: جابر بن عبد الله بن حرام بن ثعلبة ابن حرام بن كعب بن غنم[4] بن كعب بن سلمة.

وأمه نُسيبة بنت عقبة بن علي بن سنان بن نابي بن يزيد[5] بن

= الكلبي في تفسير هذه الآية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾[الرعد: ٣٩] قال: يمحو الله من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه. قال: قلت له: من حدثك؟ قال: حدثني أبو صالح، عن جابر بن عبد الله بن رئاب، عن النبي ﷺ. وإسناده ضعيف.

(١) انظر: «الاستيعاب» لابن عبد البر (١/ ٢١٩). قال الحافظ في «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٤٣٣)، قلت: بل جاء عن جابر بن عبد الله بن رئاب أحاديث من طرق ضعيفة. ثم ذكر الحافظ حديثين له.

(٢) انظر: «الاستيعاب» لابن عبد البر (١/ ٢٢١).

(٣) «ت»: «قال: وقال».

(٤) «ت»: «عثمان».

(٥) في المطبوع من «الاستيعاب»: «زيد».

حرام بن كعب بن غنم.

اختُلف في كُنيته، فقيل: أبو عبد الرحمن، وأصحُّ ما قيل فيه: أبو عبد الله.

شهد العقبةَ الثانية مع أبيه وهو صغير، ولم يشهد الأولى.

ذكره بعضُهم في البدريين، ولا يصح؛ لأنه روي عنه أنه قال: لم أشهد بدراً، ولا أحداً منعني [أبي][1].

وذكر البخاري أنه شهد بدراً، وكان ينقل لأصحابه الماءَ يومئذٍ، ثم شهد بعدَها مع النبيِّ ﷺ ثماني[2] عشرة غزوةً، ذكر ذلك الحاكمُ أبو أحمد.

وقال ابن الكلبي: شهد أحداً، وشهد صِفِّينَ مع علي رضي الله عنه.

وروى أبو الزبير، عن جابر قال: غزا رسولُ الله ﷺ بنفسه إحدى وعشرين غزوة، شهدت معه منها تسع عشرة غزوة[3].

وكان من المكثرين الحفاظ للسنن، وكُفَّ بصرُه في آخر عمره،

---

(١) رواه مسلم (١٨١٣)، كتاب: الجهاد والسير، باب: عدد غزوات النبي ﷺ.

(٢) «ت»: «ثمانية عشر».

(٣) رواه البخاري في «التاريخ الكبير» (٢/ ٢٠٧)، والحاكم في «المستدرك» (٦٤٠٤).

ورواه البخاري في «التاريخ الكبير» (٢/ ٢٠٧)، من طريق أبي سفيان، عن جابر، به. قال الحافظ في «الإصابة» (١/ ٤٣٤): إسناده صحيح.

وتوفي سنة أربع وسبعين[1]، وقيل: سنة سبع وسبعين، وقيل: سنة ثمان وسبعين بالمدينة، وصلى عليه أبانُ بن عثمان، وهو أميرها، وقيل: توفي وهو ابن أربع وتسعين[2].

قلت: وأبوه عبد الله بن عمرو بن حرام من الصحابة أيضاً ممن شهد أحداً، ولذلك قلنا: رضي الله عنهما؛ يعني: جابراً وأباه.

وكذلك الجادةُ فيمن يكون هو وأبوه صحابيين، وفيه من الفائدة الدلالة على صحابيَّة أبي الراوي، فقد يكون خفياً عن الجمهور ممن لا أنس له بالرجال.

* * *

*** الوجه الثاني: في تصحيحه:**

وهو حديث متفق عليه، أخرجه البخاري ومسلم في

---

(١) وهو الأرجح.

(٢) *** مصادر الترجمة:**

«الطبقات الكبرى» لابن سعد (١/ ٦٤٨)، «التاريخ الكبير» للبخاري (٢/ ٢٠٧)، «الثقات» لابن حبان (٣/ ٥١)، «الاستيعاب» لابن عبد البر (١/ ٢١٩)، «تاريخ دمشق» لابن عساكر (١١/ ٢٠٨)، «أسد الغابة» لابن الأثير (١/ ٤٩٢)، «تهذيب الأسماء واللغات» للنووي (١/ ١٤٩)، «تهذيب الكمال» للمزي (٤/ ٤٤٣)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٣/ ١٨٩)، «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر (١/ ٤٣٤).

«صحيحيهما» من حديث ابن جريج، عن عطاء، عن جابر.

* * *

* **الوجه الثالث:**

في الاختيار المقصود بإيراد الحديث في هـذا الباب، وتخمير الإناء[1].

واختيار هـذه الروايـة؛ لما فيها من الجمع بين أحكـام عديدة يُستغنى بـه عن إيراد الدلائل المتعددة على كل حكم، ولأن في هذه الرواية ذكر اسم الله تعالى على هذه الأمور؛ أعني: التخمير، والإيكاءَ، وإغلاقَ الأبواب، وليس ذلك في رواية الليث، عن أبي الزبير، عن جـابر[2]، فإنَّ فيها الأمرَ بتغطية الإنـاء، وإيكاء السقاء، وغلق الباب، وإطفاء السراج، لم يذكر فيها التسمية في هذه الأمور، وكذلك رواية عمرو بن دينار، عن جابر[3].

* * *

(١) كذا في «ت».

(٢) وقد تقدم قريباً تخريجها عند مسلم برقم (٢٠١٢/ ٩٦)، وابن ماجه برقم (٣٤١٠).

(٣) وهي روايـة البخـاري المتقـدم تخريجهـا برقـم (٣١٢٨)، ومسلم برقـم (٢٠١٢)، (٣/ ١٥٩٥).

* **الوجه الرابع: في شيء من مفرداته، وفيه مسائل:**

الأولى: قال في «الصحاح»: جَنَحَ، أي مالَ، يَجْنَحُ جُنوحاً. واجْتَنَحَ مِثْلُهُ. وجُنوح الليل: إقْباله[1].

وقال ابن سِيْدَه: جَنَحَ الشيء عن وجهه جَنْحاً، وأجنحه: أماله، والجنح الأصل[2].

الثانية: قال في «الصحاح»: المساء خلاف الصباح، والإمساء: نقيض الإصباح، وأمسينا مُمْسَى، قال[3] [من البسيط]:

الحمدُ لله مُمْسانا ومُصْبَحَنا ... بالخَيْرِ صَبَّحنا ربِّي ومَسَّانا[4]

وهما مصدران وموضعان أيضاً، قال امرؤ القيس يصِفُ جاريةً [من الطويل]:

تُضيءُ الظَّلامَ بالعِشاءِ كأنَّها ... مَنارَةُ مُمْسَى راهِبٍ مُتَبَتِّلِ[5]

يريد: صومعته حيث يُمسي فيها.

والاسم: المسْيُ[6] والصبح، وقال[7] [من المنسرح]:

---

(1) انظر: «الصحاح» للجوهري (١/ ٣٦٠)، (مادة: جنح).
(2) انظر: «المحكم» لابن سيده (٣/ ٨٧)، (مادة: جنح).
(3) هو أمية بن أبي الصلت، كما في «ديوانه» (ص: ٥١٦)، (ق ٩٦/ ١).
(4) «ت»: «وممسانا».
(5) انظر: «ديوانه» (ص: ١٧)، (القصيدة: ١).
(6) «ت»: «المساء».
(7) هو الأضبط بن قريع السَّعدي، كما في «غريب الحديث» لأبي عبيد =

والمُـــسْيُ والـــصُبْحُ لا فَـــلاَحَ مَعَـــهْ

ويقال: أتيته لِمُسْي خامسةٍ، بالضم، والكسرُ لغة.

وأتيته مُسَيَّاناً، وهو تصغير مَساءٍ.

وأتيته أُصْبوحَةَ كلِّ يوم، وأُمْسِيَّةَ كلِّ يوم.

وأتيته مُسْيَ أَمْسِ؛ أي: أَمْسِ عند المَساءِ[1].

وقال ابن سيده: المساء: نقيضُ الصَّباح، قال سيبويه، قالوا: الصباح والمساء؛ كما قالوا البياض والسَّواد، ولقيته صباحَ مساءَ، مبنيٌّ، وصباحَ مساءٍ مضافٌ؛ حكاه سيبويه، والجمع: أَمْسِيَة، عن ابن الأعرابي.

وقال اللَّحياني: تقول العرب إذا تطيَّروا من الإنسان أو غيره: مساءُ اللهِ لا مساؤك.

وقال عثمان[2] بن جِنِّي: أصل أمسى أمسَيَ، وأصل رمى رَمَيَ،

= (٤/ ٣٨)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١/ ٣٨٢ ـ ٣٨٣)، و«الأمالي» للقالي (١/ ١٠٧)، و«البيان والتبيين» للجاحظ (٣/ ٣٤١)، و«خزانة الأدب» للبغدادي (١١/ ٤٥٢)، وغيرها. وصدر البيت:

لكـــل هـــمٍّ مـــن الهمـــوم سَـــعَه

(١) انظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٤٩٢)، (مادة: م س ا).

(٢) «ت»: «عمر» وهو خطأ.

وأصل غزا غزَوَ[1].

قلت: ليس فيما ذكره الجوهري وابن سيده تعيين الوقت الذي يطلق عليه المساء من الزمان.

الثالثة: قال الجوهري: الشيطان معروف، وكل عاتٍ متمرد من الجن والإنس، والدواب شيطان، قال جرير [من البسيط]:

أيامَ يدعُونني الشَيْطانَ من غَزَلِ ... وهُنَّ يَهْوَيْنَنِي إذْ كُنتُ شَيْطانا[2]

والعرب تسمي الحيةَ شيطاناً[3].

قلت: ذكر الجوهري ما يطلق عليه في لغة العرب شيطاناً من غير تمييز بين حقيقته ومجازه، والذي يظهر: أنه حقيقةٌ فيما هو من الجن، مجازٌ في الإنس المتمرد الذي يكون فيه.

وأما الحية فيحتمل أن يكون مجازاً، ويحتمل أن يكون حقيقة مشتركاً.

وقال ابن سِيْدَه: الشيطان: حية له عُرْف، والشيطان: من سِمَات الإبل، وَسْمٌ[4] يكون في أعلى الإبل منتصباً[5] على الفخذ إلى

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ٥٩٠).

(٢) انظر: «ديوان جرير» (ص: ٤٩٣)، وعنده:

أزمانَ يدعُونني الشَّيطانَ مِنْ غَزَلي ... وكنَّ يَهْوَينني إذا كنتُ شيطانا

(٣) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢١٤٤)، (مادة: شطن).

(٤) «ت»: «وسمته».

(٥) «ت»: «متقاعداً».

العُرقوب ملتوياً؛ عن ابن حبيب من «تذكرة أبي علي»[1].

قلت: والأقرب في هذا الاشتراك.

الرابعة: قال الجوهري: الوِكاء الذي يُشَدُّ به رأسُ القِربة، وفي الحديث: «احفظْ عِفَاصَهَا ووِكَاءَهَا»[2]، ويقال: أوكى على ما في سقائِهِ: إذا شَدَّه، بالوِكاء، وإن فلاناً لَوِكَاء[3]: ما يَبِضُّ بشيء، وسألناهُ فأَوكى علينا؛ أي: بَخِل.

وفي الحديث أنه: كان يُوكي بين الصفا والمروة[4]؛ أي: يملأ ما بينهما سعياً، كما يُوكَى السِّقاء بعد الملء، ويقال معناه: أنه كان يسكت فلا يتكلم، كأنه يوكي فمَه، وهو من قولهم: أوكِ حلقَك؛ أي: اسكت.

أبو زيد: اسْتَوْكَت الناقة: إذا امتلأت شحماً[5].

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ١٨)، (مادة: شطن).

(٢) رواه البخاري (٢٢٩٥)، كتاب: اللقطة، باب: ضالة الإبل، ومسلم (١٧٢٢) في أول كتاب: اللقطة.

(٣) «ت»: «أوكأ».

(٤) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣٩٣٧) عن هشام، عن أبيه: أن الزبير كان يولي ما بين الصفا والمروة سعياً. كذا وقع في المطبوع من «المصنف»: «يولي». وقد ذكره أبو عبيد في «غريب الحديث» (٤/ ٩) وغيره فقال: «يوكي».

(٥) «ت»: «منها» بدل «شحماً»، وانظر: «الصحاح» للجوهري (٦/ ٢٥٢٨)، =

قلت: الحقيقة من ذلك وِكَاء السقاء، وما ينصرف منه، وقولهم: إنَّ فلاناً أوكأ، وأوكأ علينا؛ أي: بخل، مجاز تشبيه، شبَّه عدمَ خروج شيء منه من الجود، بعدم خروج ماء السقاء الموكى، وشبَّه ربطَه على ما في يده وحفظَه، بربط الوِكاء وحفظِه لما في السقاء.

وكذلك السكوت مجاز على ما ذكرناه، وكذلك معنى الملء والامتلاء.

وقال ابن سِيْدَه: الوِكاء: رباط القِربة وغيرها، وقد وكأها وأوكأها، وأوكى عليها، وفي الحديث: «إن العينَ وِكاء السَّهِ، فإذا نامَ أحدُكُم فليتوضَّأْ»[1]، جعل اليقظةَ لها وكاء، وفي حديث آخر: «إذا نامتِ العينُ استُطلقَ الوكاءُ»[2]، وكله على

= (مادة: وكى).

(١) رواه أبو داود (٢٠٣)، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء من النوم، وابن ماجه (٤٧٧)، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء من النوم، وغيرهما من حديث علي ﷺ. وإسناده ضعيف. وقد حسنه المنذري وابن الصلاح والنووي، قال ابن الملقن: وفيه نظر؛ لأنه منقطع. انظر: «خلاصة البدر المنير» لابن الملقن (١/ ٥٢)، و«التلخيص الحبير» لابن حجر (١/ ١١٨).

(٢) رواه الإمام أحمد في «المسند» (٤/ ٩٦)، وأبو يعلى في «مسنده» (٧٣٧٢)، والدارقطني في «سننه» (١/ ١٦٠)، والبيهقي في «السنن =

الملء[1]، وكل ما شد رأسه [من][2] وِعاءٍ ونحـوِه، وكأتـه[3]، ونحـوه قول الحسن: يا ابن آدم جَمْعاً في وعاء، وشـدّاً فـي وِكَـاء[4]، الوكـاء هاهنا كالجِراب، وأوكأ فمه سَدَّه، وفلان يُوكِيء فلاناً: يـأمره أن يـسدَّ فاه ويسكت.

ووَكى الفرس الميدان شَدّاً: ملأه، وأصله من ذلك.

وروى الزبير: كان يُوكِي بين الصفا والمروة؛ أي: يملأ [ما بينهما سعياً][5].

وقيل: هو من إمساك الكلام[6]، والله أعلم.

الخامسة: التخمير: التغطية، يقال: خمَّر وجهه، وخمر إناءه، ومادة اللفظ تدل على السِّتر، و[ما] في معناه. والخمار سُترة الرأس،

= الكبرى» (١/ ١١٨)، وغيرهم من حديث معاوية ﷺ. وإسناده ضعيف، كما ذكر ابن عدي في «الكامل في الضعفاء» (٢/ ٣٨)، والحافظ في «الدراية» (١/ ٣٤)، وغيرهما.

(١) في المطبوع من «المحكم»: «المثل».

(٢) «ت»: «و».

(٣) في المطبوع من «المحكم»: «وكاء».

(٤) رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٢/ ١٤٦).

(٥) «ت»: «أي يملأ فاه بهما منه ماء»، والمثبت من المطبوع من «المحكم».

(٦) انظر: «المحكم» لابن سيده (٧/ ١٥٨ ـ ١٥٩)، (مادة: وكى).

والخمر: الشجر الملتفُّ لستره ما يدخل تحته، والخمر لتغطيتها على العقل.

وقال ابن سِيْدَه: خمَّر الشيء يخمره خمراً، وأخمره: ستره، وخمَّر شهادته، وأخمرها كتمها.

ثم قال: وكلُّ شيء مغطًّى مُخمَّر[1].

قلت: خمر الشهادة: مجاز من تشبيه المعنى بما يُحَسُّ، والله أعلم.

السادسة: عَرَض العُودَ على الإناء، والسيفَ على فخذه: يَعرِضُه، ويَعْرُضُه، قال الجوهري: فهذه وحدَها بالضم[2].

وقال ابن سِيْدَه: عَرَض العُودَ على الإناء، والسيفَ على فخذه: يَعرِضُه عرضاً، وعرضَ الرمح يعرُضه عَرْضاً [وعرضه]، قال النابغة [من الطويل]:

لهُنَّ عَلَيهم عَادةٌ قد عَرَفْنَها
إذا عرَّضوا[3] الخَطِيَّ فوقَ الكَواثِبِ[4]

---

(1) انظر: «المحكم» لابن سيده (٥/ ١٨٧ ـ ١٨٨)، (مادة: خمر).

(2) انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ١٠٨٢)، (مادة: عرض).

(3) «ت»: «عرضها»، وفي المطبوع من «ديوانه»: «عُرِّض».

(4) انظر: «ديوانه» (ص: ٥٨)، (ق٤/ ١٥).

وعرضَ الشيءُ يعرِض، واعترض: انتصب كالخشبة[1].

* * *

* **الوجه الخامس: في شيء من العربية، وفيه مسائل:**

الأولى: (أفعل) في أمسى للدخول في الشيء؛ كما في أصبح، وأتْهم، وأنْجد، وهو أحد محامل (أفعل).

الثانية: أصل أَمسى، أَمسَيَ، تحركت الياء، وانفتح ما قبلها، فانقلبت ألفاً على القاعدة؛ كما في رمى، أصله رمَيَ، ونظائرها.

أصل أمسيتم: أمسييتم بيائين؛ أولاهما متحركة، والثانية ساكنة، فقُلبت الأولى ألفاً على القاعدة، فالتقت ساكنة مع الياء الساكنة فحذفت.

قال الجوهريُّ: والشيطان نونُه أصلية، قال أُميَّة [من الخفيف]:

أَيُّمـا شـاطِنٍ عَـصاهُ عَكـاهُ ... ثم يُلْقى في السِّجنِ والأَغْلالِ[2]

قـال: ويقال أيضاً: إنهـا زائدة، فإن [جعلتَه] فَيْعالاً من قولهم: تشيطن الرجلُ، صرفْتَـه، وإن جعلتـه من شيَّط[3] لم تصرفـه؛ لأنـه فَعلان[4].

---

(١) انظر: «المحكم» لابن سيده (١/ ٣٩٥).

(٢) انظر: «ديوانه» (ص: ٤٤٥)، (ق ٦٢/ ٢٧).

(٣) في المطبوع من «الصحاح»، «تشيَّط».

(٤) انظر: «الصحاح» للجوهري (٥/ ٢١٤٤)، (مادة: شطن).

وقـال ابن سِيْـدَه: والشاطن: الخبيث، والشيطـان: فَيْعـال من ذلك، فيمن جعل النون أصلية، وقولهم: والشياطين دليل على ذلك، وفي التنز[يل]: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَـٰطِينُ﴾[الشعراء: ٢١٠]، وقرأ الحسن: وما تنزلت به الشياطون[1]، قال ثَعلب: هو غلط فيه[2].

وتشيطنَ الرجلُ: فَعَلَ فِعْلَ الشياطين[3].

* * *

*** الوجه السادس: في الفوائد والمباحث، وفيه مسائل:**

الأولى: فيه الأمر بكفِّ الصبيان في أول الليل؛ أي: كفُّهم عن الانتشار والتصرف؛ للمصلحة المذكورة في الحديث.

الثانية: الفـاء في قولـه ـ ﷺ ـ: «فإنَّ الشياطينَ تنتشرُ حينئذٍ» يقتضي التعليـل؛ أعني: تعليـل الأمـر بكـف الصبيـان بانتشـار الشياطين على مـا تقرر في علم الأصـول من اقتضـاء مثل هـذه الفـاء ذلك[4].

الثالثة: لا بـدَّ من مناسبـة العلة للحكم، والسبب فيه: أن انتشارَ

---

(١) انظر: «الإتحاف» للدمياطي (ص: ٤٢٤).

(٢) في المطبوع من «المحكم»: «وهو غلط منه».

(٣) انظر: «المحكم» لابن سيده (٨/ ١٧)، (مادة: شطن).

(٤) انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ١٥٢).

الشياطين حينئذٍ مما يقتضي اختلاطَ الصبيان بهم بوصف الكثرة والاجتماع، فإن المنتشرَ بعد الانقباض يقتضي انتشارَه الاجتماعَ في أوله[1]، كما هو المُعتَادُ في الجمع، واختلاط الصبيان بهم لا يُؤْمَن معه من حصول الضرر ولحوقِه بالصبيان، إما بما ينالُهم منهم على حسب المقدور، وإما برؤية بعضِهم فيختلُّ العقل.

الرابعة: تعليق الأمر بذلك بالصبيان مناسبٌ لما فيه مِنْ ضعفِ عقولهم، وكون ذلك أقربَ إلى حصول الضرر، وما يخاف من المحذور.

الخامسة: فيه الشفقة من النبيِّ ﷺ بتعريفه لأمته ما يخفى عنهم من احتمال المكروه اللاحق بهم، وهو من المغيَّبات التي لا يُطَّلع عليها إلا من جهة الأخبار النبوية، وأن ذلك عن أمر خاصٍّ من الله تعالى، ففيه الرحمة من الله تعالى بأمر الرسول ﷺ به، وهذا القول في غير هذا من الأوامر التي في الحديثِ.

السادسة: انتشارُ الشياطين حينئذ لِما يحصل بالليل، ودخول ظلمته من الوحشة، وانفصال أُنسِ النهار، وقد يقال: الليل أنسُ المستوحشين، ووحشة المتأنسين، ولما كانت الشياطينُ والجنُّ مائلةً إلى الوحدة وما يخالف الأنس؛ كالبراري والقفار، كان انتشارُهم حينئذ مناسباً لحالهم، والله أعلم.

---

(١) «ت»: «قوله».

السابعة: الأمر بتخلية الصبيان بعد ساعة؛ لما تقدمت الإشارة إليه من أن الجمع المُنحبس إذا خرج اقتضى الاجتماع في ابتداء[1] خروجِه، ثم بعد ذلك يحصل الافتراق بالانتشار، فلا يبقى ما كان أولاً من قرب وقوع المحذور بالكثرة.

الثامنة: فيه من مسائل الأصول، وقواعد الإيمان؛ إثبات الشياطين والجن، وهو أمر مقطوعٌ به من الشريعة، لا يحتمل التأويل، ولا يجامع إنكاره الإيمان، والعقلُ يدلُّ على الجواز، وإذا انضاف السمعُ بالوقوع وجبَ الاعترافُ به.

أما أن العقلَ يدل على الجواز؛ فلأن الجائزَ ما لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ لعينه، ووجود الجن والشياطين كذلك، فوجودُهم جائزٌ.

وأما أن السماع دل على الوقوع، فبالتواتر الذي يفيد العلمَ عن الشريعة بـه، والشُّبهـةُ التي تُورَد من جهـة منكري الجن ركيكـةٌ ضعيفة[2].

---

(١) «ت»: «الابتداء».

(٢) نقل إمام الحرمين في «الشامل» عن كثير من الفلاسفة والزنادقة والقدرية أنهم أنكروا وجودهم رأساً. قال: ولا يتعجب ممن أنكر ذلك من غير المشرِّعين، إنما العجب من المشرعين مع نصوص القرآن والأخبار المتواترة. قال: وليس في قضية العقل ما يقدح في إثباتهم.
قال: وأكثر ما استروح إليه مَنْ نفاهم: حضورهم عند الإنس بحيث لا يرونهم، ولو شاؤوا لأبدوا أنفسهم. قال: وإنما يستبعد ذلك مـن لم =

التاسعة والعاشرة: ويدل أيضاً على حركتهم وتنقلهم في الأماكن، وتَتَبَعُ ذلك دِلالَتُهُ على جسميَّتهم؛ لأن الحركة والانتقال من غير تبعيَّةٍ من صفات الأجسام.

الحادية عشرة: الأمر بإغلاق الأبواب لما فيه من المصالح الدينية والدُّنيوية.

أما الدُّنيوية: فمنها الحفظ، والحراسة للأنفس والأموال من أهل العَيْثِ والفساد.

وأما الدينية: فلِمَا دلَّ عليه الحديثُ من كون الشياطين لا تفتح باباً مغلقاً، فيكون ذلك سبباً لامتناعه من مخالطة الإنسان، وامتناعُه من المخالطة من المصالح الدينية؛ لما في مخالطته من التعرض لإفساده بالوسوسة، وبما[1] يُلْقِيه في القلوب والنفوس.

= يحط علماً بعجائب المقدورات.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم وينفونه الآن، ومنهم من يثبتهم وينفي تسلطهم على الإنس. انظر: «فتح الباري» لابن حجر (٦/ ٣٤٣ ـ ٣٤٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: وجود الجن ثابت بكتاب الله وسنة رسوله واتفاق سلف الأمة وأئمتها، وكذلك دخول الجني في بدن الإنسان ثابت باتفاق أئمة أهل السنة والجماعة. انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٤/ ٢٧٦).

(١) «ت»: «وبوسوسة ما».

الثانية عشرة: الفاء في قوله ـ ﷺ ـ: «فإن الشياطين لا تفتح باباً مغلقاً» دالَّةٌ على الـ[ـتـ]ـعليل؛ كما قلناه فيما تقدم، فيحتمل أن يكون الأمر بإغلاق الأبواب قُصِد به مصلحة إبعاد الشياطين عن الاختلاط بالإنسان بمجردها، فعلّل بأنه لا يفتح باباً مغلقاً، ويحتمل أن يُرادَ به جميع مصالح إغلاق الأبواب، [ونبَّه بهذا][1] التعليل على ما يخفى على الإنسان مما لا يمكنه الاطلاعُ عليه إلا من جهة النبوة، لا لتخصيص الأمر بذلك المقصود.

الثالثة عشرة: الألف واللام في «الشياطين» للجنس؛ لأنه ليس المراد فرداً واحداً من أفراد الشياطين، واستعمال الاسم المفرد المحلَّى بالألف واللام للعموم[2].

الرابعة عشرة: وإذا كان للعموم فيحتمل أن يكون على حقيقته في تناول كل فرد، ويحتمل أن يكون مخصوصاً.

الخامسة عشرة: يحتمل أنْ يؤخذَ قولُه ـ ﷺ ـ: «فإن الشياطينَ لا تفتحُ باباً مغلقاً» على عمومه في الأبواب، وهو ظاهره، ويحتمل أن يُؤخذَ على معنى أنه لا يَفتحُ باباً مغلقاً ذُكِر اسمُ الله تعالى عند إغلاقه؛

---

(1) «ت»: «وبينه من بينها بهذا»، وقد نقل الحافظ في «الفتح» هذه المسألة والتي قبلها وبعدها، وجاء عنده: «وخصه بالتعليل تنبيهاً على ما يخفى...».

(2) انظر: «فتح الباري» لابن حجر (11/ 87).

لأجل تقدم الأمر بالتسمية عند الإغلاق.

السادسة عشرة: فيه دليل على أن إغلاقَ الباب يمنع من دخول الشياطين، فيحتمل أن يكون ذلك لأجل أمرٍ يتعلق بجسمه وبِنْيته، ويحتمل أن تكون لا تمنع بِنيتُه ذلك، ويكون له مانع من الله تعالى بأمر خارج عن بنيته، وأن بنيتَه وجسمَه لا يمتنع عليه ذلك بسببها.

السابعة عشرة: يقتضي منعَ دخول الشياطين الخارجة عن البيت بعد إغلاق الباب، لا خروجَ الشيطان يكون بالبيت قبل إغلاقه، فيحتمل أن يكون هذا من باب الأمر بتقليل المفاسد لا رفعِها بالكلية، وتقليلُ المفاسد مطلوبٌ؛ كما أن رفعَها مطلوبٌ، ويحتمل أن تكون التسمية عند الإغلاق مما يوجب خروج من في البيت من الشياطين.

الثامنة عشرة: فعلى هـذا ينبغي أن تكون التسميـة قبـلَ تَمـامِ الإغلاق.

التاسعة عشرة: الظـاهر من الأبواب هـو السابـق إلى الفهم من أبواب البيوت، وهو الذي يجب حملُ اللفظ عليه قطعاً، وعلى ذهني أن بعضَهم حمله على المجاز في بعض تصرُّفات كلامه، وربما يأتي ذلك إن شاء الله تعالى، وأظنُّه استعمله في الأمر بكظم المثاوبة ما استطاع لمنع دخول الشيطان؛ أنه لا يفتح باباً مغلقاً.

العشرون: فيه الأمر بالتسمية عند إغلاق الأبواب، والله أعلم.

الحادية والعشرون: فيه الأمر بإيكاء السِّقاء، وذكرُ اسمِ الله عليه.

الثانية والعشرون: نقول في إيكاء السقاء، كما قلنا في غلق الأبواب، وأنه تتعلق به مصالحُ دنيوية ظاهرة؛ كمنع الهَوَامِّ وذوات السُّموم من الدخول في السِّقاء والشرب منه، وتتعلق به مصالح دينية؛ وهو منع مخا[لـ]ـطة الشياطين لما فيها.

وقد ورد التعليل بأن الشيطان لا يَحُلُّ سقاء في «الصحيح» من رواية أبي الزُّبير، عن جابر: «غَطُّوا الإناءَ، وأوكُوا السِّقاء، وأغلقُوا البابَ، وأطفِئُوا المصباحَ، فإنَّ الشيطانَ [لا] يَحُلُّ سِقاءً، ولا يفتحُ باباً، ولا يكشفُ إناء»[1]، وإذا كان التعليل بذلك، فالكلام فيه كما قدَّمنا في التعليل بكونه لا يفتح باباً، وأنه يحتمل أن يكون الأمر بإيكاء السقاء لمصلحة منعِ الشياطين بخصوصها عملاً بظاهر التعليل، ويحتمل أن يكونَ لجميع المصالح، ونبَّه بالتعليل على ما لا يعرفهُ الإنسانُ إلا بأخبار النُّبوة.

الثالثة والعشرون: فليُجعَلْ أصلاً لما في معناه؛ أعني: إيكاء القرب؛ كصِمامة[2] مخرج الإناء من الإبريق، والله أعلم.

---

(١) تقدم تخريجه عند مسلم برقم (٢٠١٢/ ٩٦)، وابن ماجه برقم (٣٤١٠) من طريق الليث، عن أبي الزبير، عن جابر، به.

(٢) صِمامُ القارُورَةِ، وصِمامَتُها وصِمَّتُها: بالكَسْرِ فِي الجميعِ: سِدادُها، وصَمَّها: سَدَّها. وانظر: «القاموس المحيط» للفيروزأبادي (ص: ١٠١٩)، (مادة: صمم).

الرابعة والعشرون: فيه الأمر بتخمير الإناء، وهو تغطيته، وقد ذكرنا أن اللفظةَ تدل على معنى الستر، وقد ورد مصرَّحاً بلفظ التغطية في رواية أبي الزبير: «غَطُّوا الإناء»، وكذلك في حديث القعقاع بن حكيم، عن[1] جابر: «غطوا الإناء»[2].

الخامسة والعشرون: يظهر أن المرادَ من تخمير الإناء أن فيه شيئاً، ويشهد له روايةُ همَّام وعطاء، عن جابر في حديث ذكره: «خمِّروا الطعامَ والشرابَ»، قال همَّام: وأحسَبُه: «ولو بعود»، أخرجه البخاري[3].

ويليق بالظاهرية أن يخصُّوه بذلك، إذ ليس في لفظ هذا الحديث تخصيصٌ بإناءٍ فيه شيء، وليس هذا ـ ولا بدَّ ـ من مُشَنَّعات الظاهرية، فإنه سيأتي التعليلُ بنزول وَباءٍ في ليلة في السنة، وأنه لا يمر بإناءٍ ليس عليه غطاءٌ، أو سقاءٍ ليس عليه وكاءٌ، إلا نزل فيه من ذلك الوَباء، فإذا كان هذا هو العلة فلا يختص ذلك بإناء فيه شيء، فقد يكون نزولُ الوباء في الإناء الفارغ مُضِراً عند استعمال شيء، فيكون بعد ذلك فيه.

ومما يقوّي هذا أن في رواية مالك ـ رحمه الله ـ عن أبي الزبير، عن جابر: «أكفؤا الإناء»[4]، وهذا إنما هو في إناء فارغ؛ لأن إكفاءه

---

(١) «ت»: «وعن».

(٢) رواه مسلم (٢٠١٤/ ٩٩)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء.

(٣) تقدم تخريجه عنده برقم (٥٣٠١) و(٥٩٣٨).

(٤) تقدم تخريجها عند مسلم وأبي داود والترمذي، وقد رواه الإمام مالك=

قلبُه، ولو كان فيه شيء لتلِف عند قلبه، فيقتضي ذلك أن إكفاء الإناء أيضاً مطلوب كتغطية الإناء المشغول.

ولولا أن الحديث واحد، والاختلاف في اللفظ على راوٍ وهو أبو[1] الزبير، وقال مالك: «أكفؤا الإناء»، وقال الليث: «غطوا الإناء»، لقوي ما قدمناه من عموم الحكم للإناء الفارغ والمشغول؛ أعني: التغطيةَ وما يقومُ مقامَها من الإكفاء، ويُنَزَّل ذلك على اختلاف حالين: ففي الإناء المشغول التغطيةُ، وفي الإناء الفارغ الإكفاءُ.

السادسة والعشرون: تغطية الإناء المشغول بشيء مطلق في هذه الرواية من غير تعليل، ويمكن تعليله عند هذا الإطلاق بأمرين:

أحدهما: صيانته من وقوع المُفسِدات لطهوريته، أو لطهارته.

والثاني: صيانته عن المُضِرَّات البدنية.

والتعليل الوارد في حديث الليث يُشْعِر بالثاني، فإنه عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهَاد اللَّيثي، عن يحيى بن سعيد، عن جعفر بن عبد الله بن الحكم، عن القعقاع بن الحكيم، عن جابر بن عبد الله قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «غطُّوا الإناءَ، [وأوكوا السِّقاء]، فإنَّ في السنةِ ليلةً ينزلُ فيها وباءٌ، ولا يمرُّ بإناءٍ ليس عليه غطاءٌ، أو

= في «الموطأ» (٢/ ٩٢٨).

(١) «ت»: «ابن»، والصواب ما أثبت.

سقاءٍ ليس عليه وكاءٌ، إلاَّ نَزَلَ فيه من ذلك الوباءِ»، أخرجه مسلم[1].

وفي رواية: «فإن في السنةِ يوماً ينزلُ فيه وباءٌ»، وفيه قال الليث: فالأعاجم[2] عندنا يتقون ذلك في كانون الأول[3].

وهذا يقتضي التعليلَ بما ذُكر في الحديث على ما تقرر في مثله فيما تقدم.

السابعة والعشرون: فيه الأمرُ بتسمية الله تعالى عند تغطية الإناء.

الثامنة والعشرون: ليس في هذه الرواية تعليلُ وِكاء السقاء، وقد ذكر ذلك في التي سقناها في حديث القعقاع عن جابر، وفي رواية أبي الزبير، عن جابر أيضاً: «وأَوْكِئُوا السقاءَ».

وفيه: أن الشيطان لا يحل سقاءً، فيأتي من مجموع الحديث علتان.

التاسعة والعشرون: قوله ـ ﷺ ـ في هذه الرواية: «ولو أنْ تَعْرِضُوا عليه شيئاً» في لفظ الشيء عموم، وقد ورد ما هو أخص منه، وهو العُود؛ كما يأتي ذكرُه في حديث الليث، عن أبي الزبير، وروايته هذه أبلغُ من الرواية التي ذكرتُها في طلب التغطية؛ لأن الشيء يحتملُ ما هو أبلغُ في التغطية من العود.

---

(1) تقدم تخريجه قريباً برقم (٢٠١٤/ ٩٩).

(2) «ت»: «ولاحاجة» بدل «فالأعاجم»، والتصويب من «صحيح مسلم».

(3) رواه مسلم (٢٠١٤)، (٣/ ١٥٩٦)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء.

الثلاثون: قوله ـ ﷺ ـ: «ولو أن تَعْرِضوا عليه شيئاً» يحتمل وجهين:

أحدهما: أن لا يكونَ على حقيقةِ الطلب بتعريض العود، فيحتمل أن يكون ذلك مخصوصاً بحالة عدم غيره، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بحالة العجز؛ للمبالغة في طلب التغطية.

واللفظ يحتمل الأمرين، ولعل فيه إشارة إلى حالة العدم، وقد ورد التصريحُ بذلك في رواية الليث، عن أبي الزبير، وهو: «فإنْ لم يجدْ أحدُكم إلا أن يَعْرِضَ على إنائِهِ عوداً، أو يذكر اسمَ اللهِ فليفعلْ»(١).

الحادية والثلاثون: فإن حملناه على الطلب حقيقة التغطيةَ بالعود، فقد ذكرنا أن في تغطيته صيانةً مما يفسده، ويخرجه عن الطهورية، أو الطهارة، والثاني: صيانته مما ينزل فيه من الوَباءِ المُضِرِّ، فعلى الأمر الأول أن يكون ذلك من باب تقليل الفاسد على حسب الإمكان؛ لأن الواقعَ يختلف بالكِبَر والصِّغَر، وقد يكون من الصغر بحيث يمنعه الشيء المعروض، فكل معروض يَمنع بحسب ما تقتضيه صورتُه ومقدارُه.

وعلى الأمر الثاني يحتمل أن يكون كذلك، ويكون العود المعروض مما يمنع نزولَ ذلك الوباء على تقديرِ مضادٍ فيه، له دافع

---

(١) وتقدم تخريجها في أول الحديث.

للمفسدة على تقدير ممكن، فليُفعَل.

ويحتمل أن يكون العُود المعروضُ مانعاً من وقوع ذلك الوَباء في الإناء مطلقاً؛ لأن هذه الأمور والأسرار الغيبية لا تَنْقَاس بالإمكان والأوهام، ولا يُطَّلع على مقتضياتها وموانعها بصور الفكر والعقل، والله أعلم.

الثانية والثلاثون: يجعل أصلاً في الاحتراز والاحتياط للأمور الدينية والمصالح البدنية على حسب العلتين، فإن كان لأجل صيانة الماء عن مُفْسِداته الشرعية، فهو احتياط للأمور الدينية، وإن كان الاحتراز عن الوباء؛ كما دلَّ عليه الحديثُ الآخر، فهو احتياط للأمور البدنية وصيانتها من المُضِرَّات.

الثالثة والثلاثون: لأهل الطب أقوالٌ في حفظ الصحة، والاحتراز من الأمراض وأسبابها، فيمكن أن يجعل هذا أصلاً في ذلك، إلا أن يقومَ مانعٌ خاصٌّ في بعض ما يقولونه، كما سيأتي في ذم الإفراط في هذه الأمور، فلا يتم ما ذكروه فيه، والله أعلم.

الرابعة والثلاثون: كل واحد من الاحترازين؛ أعني: الديني والدنيوي، المحمودُ منه مقدارٌ معلوم، متى جاوزه الإنسانُ خرج في حيِّز الذم، فالاحتراز في الطهارات يُحْمَد منه الورعُ، والإفراط في ذلك يخرج إلى حد الوسوسة والغلوِّ في الدين، وكذلك الاحتراز عن المؤذِيات الدنيوية يُخرِجُ إفراطُه إلى ضعف التَّوكُّل وشدةِ الإغراق

في التعلُّق بالأسبابِ، وهو مذموم، و﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾[الطلاق: ٣].

والفرق بين الموضعين دقيق عسِرُ العلم، وله طريق ونظر طويل يتعلق بباب التوكل، والذي يحتاج إليه هاهنا أن يُعلم أن هذا المقدارَ من الاحتراز؛ أعني: على الطهارة بتغطية الإناء وصَوْنه عن النجاسات والمفسدات، ليس من باب الوسواس والتنطُّع، إن كان ما ذكر من هذا المعنى داخلاً في هذا التعليل.

وكذلك يؤخذ منه إن كان هذا الاحترازُ وقدره من المؤذي وأسبابه لا يُذمُّ.

الخامسة والثلاثون: في مقدمة لغيرها؛ قال الرسول ﷺ: «إذا سمعتُمْ بهِ بأرضٍ فلا تَقْدَموا عليهِ، وإذا وقعَ بأرضٍ وأنتمْ بها فلا تخرجُوا فِراراً منه»(١)، فقيل فيه: إن الوباء مرض عام، فإذا وقع بأرض والإنسان فيها فالظاهرُ مداخلةُ سببهِ له، فلا يفيد الفرار منه بعد دخول سببه في جسده، وإذا لم يكن بأرض فالظاهر سلامتُه، فإقدامه عليه تعرُّضٌ للضَّرر.

---

(١) رواه البخاري (٣٢٨٦)، كتاب: الأنبياء، باب: حديث الغار، ومسلم (٢٢١٨)، كتاب: السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

والذي يترجَّح فيه عندي ـ والله أعلم ـ: أن الإقدام عليه يعرِّض النفسَ للبلاء، وما لعلها لا تصبِر عليه، وربما كان فيه ضربٌ من الدَّعوى لمقام الصبر والتوكُّل، فلا ينبغي ذلك؛ لاحتمال اغترار النفس، ودعواها ما لا يثبت عند الحقيقة، فإذا كان بأرض ووقع بها، فالفِرار منها قد يكون داخلاً في باب التوغُّل في الأسباب، وتصوراً بصورة الفارِّ مما لعله يُقضى عليه به، فالتكلُّف في الأول في القدوم، والتكلف في الثاني في الفرار، فأمرَ بترك التكلف فيهما، وقد لمحَ الصحابيُّ ما ذكرناه بقوله: أفراراً من قدر الله؟! غير أنه استعمله في القدوم عليه، وهو الذي يشير إليه قولُه ﷺ: «لا تتمنَّوا لقاءَ العدوِ، وإذا لقِيتُمُوهُمْ فاصبرُوا»[1]، فالنهي عن التمني؛ لما فيه من التعرض للبلاء، وخوف الاغترارِ من النفس وخَورِها عند الحقيقة[2].

السادسة والثلاثون: فإذا تقرَّر هذا، فأمرُه ـ عليه السلام ـ بتغطية الإناء لدفعِ متوقَّعٍ لسبب البلاء، منعٌ لوقوع المسبَّب المُؤذي بالإنسان، وهو نظيرُ المنعِ مَنْ قدومُه على أرضٍ وقع فيها الوباء؛ لما يشتركان

---

(١) رواه البخاري (٢٨٦٣)، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا تمنوا لقاء العدو، ومسلم (١٧٤١)، كتاب: الجهاد والسير، باب: كراهة تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) نقل هذا الترجيح عن المؤلف: الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٠/ ١٩٠).

فيه من عدم التعرض لسبب الأذى البدني، والتسبب هاهنا [لا] يدفعه، بـل هاهنـا أولى؛ لأن ذلك قـد يَرْجِـع إلى التَّرك، وهـذا راجعٌ إلى الفعل.

السابعة والثلاثون: قد يؤخذ منه الِاحتراز بالحِمْية عما يؤذي البدن، وأنه غيرُ مذموم، ولا داخلٌ في باب التوغُّل في الأسباب، وبل أولى؛ لما ذكرناه، وهذا فرد من أفراد ما ذكرناه في المسألة الثانية والثلاثين، وإنما أفردناه لِخصوصيته بدفع الضرر عن البدن من جهة الأمراض والأَعْلال.

الثامنة والثلاثون: الأمر بإطفاء المصابيح في هذه الرواية مطلقٌ، وهو محمولٌ على إطفائها عند إرادة النوم، وقد جاء ذلك مبيَّناً مصرَّحاً به في روايةٍ عن عطاء، عن جابر في حديث ذكره: «أطفِئُوا المصابيحَ بالليلِ إذا رقدْتُم»، أخرجه البخاري[1].

التاسعة والثلاثون: قـد ورد تعليلُ إطـفـاء السراج، فأخـرج البخاري من حديث كثير، عن عطاء، عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «خمِّرُوا الآنيةَ، وأطفئوا المصابيحَ، فإنَّ الفُوَيسِقةَ ربما جَرَّتِ الفتيلةَ فأحرقَتْ أهلَ البيتِ»[2].

---

(١) تقدم تخريجه عنده برقم (٥٣٠١) و(٥٩٣٨).

(٢) تقدم تخريجه عنده برقم (٥٩٣٧).

الأربعون: روى أبو بردة، عن أبي موسى قال: احترق بيتٌ على أهله بالمدينة، فلما حُدِّثَ رسولُ الله ﷺ بشأنهم قال: «إنَّ هذهِ النارَ إنما هي عدوٌّ لكم، فإذا نمتُمْ فأطفئوها عنكم»[1]، وهذا داخلٌ في أسباب الحديث، فذكر منه شيئاً يسيراً، وهو فنٌّ غريب يضاف إلى الكتاب العزيز، ولو تُتبِّعَ لحصل فوائد[2].

الحادية والأربعون: إذا كانت العلةُ في إطفاء السِّراج الحذَرَ من

---

(١) رواه البخاري (٥٩٣٦)، كتاب: الاستئذان، باب: لا تترك النار في البيت عند النوم، ومسلم (٢٠١٦)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء.

(٢) قال المؤلف رحمه الله في كتابه: «شرح عمدة الأحكام» (١/ ١١) عند شرحه لحديث: «إنما الأعمال بالنيات»: شرع بعض المتأخرين من أهل الحديث في تصنيف أسباب الحديث، كما صنف في أسباب النزول للكتاب العزيز، فوقفت من ذلك على شيء يسير له، وهذا الحديث على ما ذكرناه من الحكاية عن مهاجر أم قيس، يدخل في هذا القبيل، وتنضم إليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه، انتهى.

قال الحافظ في «شرح النخبة» (ص: ١٤٤ ـ ١٤٥): وكأنه ـ أي ابن دقيق ـ ما رأى تصنيف العكبري أبي حفص، وهو من شيوخ القاضي أبي يعلى بن الفراء الحنبلي.

قال السيوطي في مقدمة كتابه «أسباب ورود الحديث» (ص: ٢٨): وأما أسباب الحديث، فألف فيه بعض المتقدمين ولم نقف عليه، وإنما ذكروه في ترجمته. وقد أحببت أن أجمع فيه كتاباً، فتتبعت جوامع الحديث، والتقطت منها نبذاً، وجمعتها في هذا الكتاب.

الفويسقة وجرِّها الفتيلة، فمقتضاه أنه إذا كان السِّراجُ على هيئةٍ لا تَصِل إليها الفويسقة أن لا يُمنَعَ إبقاؤه، أمّا إذا كان على مَنَارة من نحاس أملس لا يمكن الفويسقةَ الصعودُ إليه، وأُبعِد عن المواضع التي يتأتّى لها الوصولُ منها إلى أعلى المنارة التي يوضع فيها السراج، وإنما كان هذا مقتضاه أَنْ يزولَ الحكمُ بزوال علته.

الثانية والأربعون: هذا وإن كان مقتضى التعليل بإطفاء المصابيح، إلا أنه قد ورد الأمر بإطفاء النار عند النوم مطلقاً، ففي حديث سالم، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «لا تتركُوا النارَ في بيوتِكُمْ حينَ تنامُون»[1]، وفي حديث أبي بردة، عن[2] أبي موسى: «إن هذه النارَ هي عدوٌّ لكم، فإذا نمتم فأطفئُوها عنكم»[3]، والحديثان خُرِّجا في «الصحيحين».

وإذا أُمِرَ بإطفاء النار مطلقاً، فهو أعمُّ من نار السراج، فالأمر المعلق بإطفاء المصابيح لأجل العلة المذكورة، وهي جَرُّ الفتيلة، إذا أُمِنَت المفسدة لما ذكرناه، وانتفت تلك العلة، يبقى بعده الأمرُ بإطفاء النار متناولاً للمصباح المتوقد المأمون معه جرهُ الفتيلةَ، وقد تتطرق بذلك مفسدةٌ أخرى غيرُ جرِّ الفتيلة؛ كسقوط شيء من السراج على

(١) رواه البخاري (٥٩٣٥)، كتاب: الاستئذان، باب: لا تترك النار في البيت عند النوم، ومسلم (٢٠١٥)، كتاب: الأشربة، باب: الأمر بتغطية الإناء.

(٢) «ت»: «عند»، والصواب ما أثبت.

(٣) تقدم تخريجه قريباً.

بعض متاع البيت، فإذا أمن ذلك أيضاً وانحسرت موادُ الفساد، فلا يبعُد العمل بمقتضى زوال العلة، وهو زوال المنع.

الثالثة والأربعون: إذا استُوثِق من النار بحيث يؤمن معها الإحراقُ، فمقتضى زوال العلة جواز إبقائها؛ كما ذكرناه في السراج، وقد سمعت من يقول ذلك، أو معناه؛ أعني: الجواز عند الاستيثاق والأمن من المفاسد.

الرابعة والأربعون: لعلك تقول: قد ذكرْتَ في إطفاء المصابيح أنه محمولٌ على إرادة النوم، واستشهدت بالرواية الأخرى، وهو قوله ﷺ: «أطفئوا المصابيحَ بالليلِ إذا رقَدتُم»، وقصَرْتَ الأمرَ على هذا الحال، فهلاً قيل بالعموم فيما عدا حالة الرُّقاد حتى يتناوله الأمر، إذ لا منافاةَ بين إطفائها عند النوم، وإطفائها في غير هذه الحالة؟

قلت: لا يمكن هاهنا، وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الرواية التي ذكرناها هي رواية همام، عن عطاء، عن جابر، والرواية التي ذكرت في الأصل مطلقةً هي رواية ابن جريج، أو غيرِه، عن عطاء، عن جابر، فهما حديث واحد اختلفت الرواةُ فيهِ، عن عطاء، ذكر بعضُهم فيها قيداً، وأهمَله الآخرُ، والأخذ بزيادة العدل واجبٌ.

ونحن نقول: إنه إذا ظهر أن الحديثَ واحدٌ باتحاد مَخْرَجِه،

وذكرَ بعضُهم فيه قيداً وأهمله الآخر، حملنا ذلك على زيادة العدل بالذي ذكر القيد في ذلك الحديث على الآخر الذي لم يذكر، فكأنه منطوق به في الرواية التي لم يذكر فيها، بخلاف ما إذا تعدد الحديثان باختلاف الرواية والمخارج.

الوجه الثاني: إن العمل بالعموم أو الإطلاق هاهنا متعذِّرٌ قطعاً، بخلاف ما ذكرتُ من المثال، وما هو في معناه؛ لأنا لو عملنا بالعموم أو الإطلاق لزم الإطفاء لكل مصباح أُوقِد في كل وقت، [و] يطلب من كل من أوقد مصباحاً أن يطفئه عقِب رقودهِ؛ لأنه مصباحٌ مُوقد حينئذ، وذلك باطل بالضرورة.

الوجه الثالث: النظر إلى المعنى المناسِب الذي دل عليه الحديث الآخر بلفظه، وهو الخوفُ من الإحراق بَجرِّ الفويسقةِ الفتيلةَ، مع عدم الفائدة في إطفاء كلِّ مصباح لا يتعلَّقُ بإيقاده مفسدة، وذلك يقتضي التخصيصَ بحالة الغفلة عن اعتبار حال المصباح، وهي حالة النوم، واتباعُ المعاني الظاهرةِ متعيِّنٌ.

الخامسة والأربعون: نشأ من هذا ذِكرُ قاعدة ينبغي أن يُوجَّه النَّظرُ إليها، وهي أنَّ اللفظ العام إذا عُلِّل الحكم فيه بعلة خاصة، هل مقتضى ذلك تخصيصه بِمحلِّ العلة عملاً بها، أو يقال بعمومه عملاً بمقتضى اللفظ[1]؟

---

(١) تقدم ذكر هذه القاعدة عند المؤلف رحمه الله في أكثر من موضع.

بيانه فيما نحن فيه: أمْره - ﷺ - بإطفاء المصابيح، أو المصباح، والتعليلُ بجر الفويسقة الفتيلة يقتضي التخصيص بما يمكن فيه ذلك، وأنه المراد بالعام، أو يقال: هو [على] عمومه، حتى إذا أُمن جرُّ الفتيلة تناوله الأمرُ بعمومه.

فإن قيل بالأول، جاء ما تقدَّم من زوال الحكم عند زوال العلة، وإن قيل بالثاني بقي الأمرُ متناولاً لحالة الأمن، إلا بدليلٍ من خارج يقتضي إخراجَ تلك الحالة.

وهذا غيرُ الذي تقدم من الأمر بإطفاء النار وما تكلمنا فيه.

السادسة والأربعون: قد حملنا قوله - ﷺ - في هذا الحديث: «أطفئوا المصابيحَ» على حالة النوم بالحديث الآخر، وهو قوله: «إذا رقدتُم»، ويجب أن يُحمَل قولُه: «إذا رقدتم» على إرادة الرقود لا على نفس الرقود، وإطلاق الفعل على إرادة الفعل مجازٌ مشهور في كلام العرب، وقد حَمَلَ الأكثرون عليه قولَه تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [النحل: ٩٨].

وخالف الظاهريُّ فيه، وحمله على نفس الفعل، وأن الاستعاذة بعد القراءة(١)، وهذا مستحيل في هذا اللفظ الذي نحن فيه، والله أعلم.

السابعة والأربعون: هذه الأوامر التي أوردت في هذا الحديث لم يحملها الأكثرون على الوجوب، وينبغي على مذهب الظاهرية

(١) انظر: «المحلى» لابن حزم (٣/ ٢٥٠).

حملُها على ذلك؛ لأن ظاهرَ الأمرِ الوجوبُ، ويجب العمل بالظاهر إلا لمُعَارِض من خارج، فإن أبدى معارضاً يمنع من الظاهر، وإلا فلا عُذرَ له.

وهذا الحكم ـ أعني: وجوب الحمل على الظاهر إلا لمعارض ـ ظاهر لا يختص بالظاهري، فإن القياسَ أيضاً يوافق في ذلك، إلا أن الظاهري أولى بالإلزام؛ لأنه لا يتتبَّعُ المعاني ولا يلتفت إلى المفهومات والمناسبات عند دلالة اللفظ، بخلاف القياس.

واتباع المعاني قد يقيم القياس مأخذاً في الخروج عن الظاهر إن صحَّ له ذلك، فعلى كل حالٍ له طريق مسدود عن الظاهر.

الثامنة والأربعون: قد ذكر الأصوليون لصيغة الأمر محاملَ متعدِّدةً، وفي هذا الحديث صيغٌ متعددةٌ لأمرٍ، فإذا لم يُقَلْ بالوجوب فيها تعيَّنَ النظرُ في ماذا يُحمَلُ عليه؟

فمنها ما يحمل على الندب، ومنها ما يحمل على الإرشاد، ومنها ما يحمل على الإباحة.

التاسعة والأربعون، والخمسون، والحادية والخمسون: وفيما تحمل فيه الصيغة على الندب ـ إذا لم يُقَل بالوجوب ـ الأمرُ بالتسمية في هذه الأحوال؛ أعني: عند إغلاق الأبواب، وإيكاء القِرَب، وتخميرِ الآنية؛ لما في اسم الله تعالى من رجاء البركة، ولما عُرِفَ من الندب إلى ذكر اسم الله تعالى عند الشروع في الأمور.

الثانية والخمسون: وأما الأمر بكفِّ الصبيان عند المساء، فينبغي أن يكون من باب الإرشاد؛ لأنه يتعلق بالمصالح الدنيوية.

الثالثة والخمسون: وأما الأمر بتخليتهم بعد ساعة من الليل، فمحمول على الإباحة.

الرابعة والخمسون: وأما الأمر بإغلاق الأبواب، فمقتضى التعليل بأنَّ الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، أن يدخل في باب الندب؛ لأن الاحتراز من مخالطةِ الشياطينِ وملابسةِ أماكِنِهم مندوبٌ.

الخامسة والخمسون: وكذلك القول في إيكاء القِرَب سواء؛ لأن التعليل بأن الشياطين لا تَحُلُّ سِقاء، يقتضي أن يكون من باب الندب، والاحتراز من دخول الهوامِّ المؤذية، يقتضي أن يكونَ من باب الإرشاد.

السادسة والخمسون: والأمر بتخمير الآنية كذلك؛ لأنه إن كان لأجل الاحتراز عن الوباء النازل كما في الحديث، كان إرشاداً، وإن كان لأجل صيانة الماء عما يخرجه عن الطهارة والطهورية كان ندباً، وأما بالنسبة إلى الطعام فيكون إرشاداً.

السابعة والخمسون: قد أشرنا إلى وجه الحاجة إلى الترجيح بين الدليل الدال على نجاسة إناءِ المشرك في حديث أبي ثعلبة[١]، والدليل الدال على اعتبار مقدار القلتين[٢]، ويمكن أن يرجَّح حديث

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريج حديث القلتين وكلام الأئمة فيه.

أبي ثعلبة بأنه أصح؛ لأنه في «الصحيحين»، وليس فيه الاضطراب الذي في حديث القلتين، وبأن دلالة حديث القلتين على نجاسة الماء القليل دلالةُ مفهوم، وبأنه يتوقف الاستدلالُ به على مقدمة أخرى.

الثامنة والخمسون: وذكرنا أيضاً الترجيحَ بين الدليل الدال لمقدار معين على نجاسة إناء المشرك، والدليلِ الدال على أن الماء القليل ينجس باتصال النجاسة به، ومن ذلك الدليل حديثُ القلتين، وقد ذكرنا ما يمكن فيه من الترجيح، ومنه حديث المستيقظ من النوم[1]، وهو حديث صحيح مشهور، لا يتأتَّى فيه الترجيح بزيادة الصحة، ولكن الترجيح فيه من جهة الدلالة، فجهة دلالة حديث أبي ثعلبة: هي الأمر بالغسل قبل الاستعمال، وهو دليل على النجاسة ظاهراً، وجهة الدليل من حديث المستيقظ: هي أنه لو لم يتأثر الماء بالنجاسة لمَا أُمِر بالغسل عند التوهم والاحتمال، وعليه سؤال سيأتي، فيكون محلَّ النظرِ ترجيحُ إحدى الدلالتين على الأخرى.

التاسعة والخمسون: وأما الترجيح بين الدليل الدال على قلة ماء المَزَادة ونقصانِه عن حدِّ الكثرة بعد تسليم التحديد بالقلتين، أو احتمالِ كثرته، فذلك راجعٌ إلى أمر وجوديٍّ ينبني عليه الظنُّ بالنقصان أو عدمِه، والله أعلم بالصواب.

❐ ❐ ❐

(١) تقدم تخريجه.

فهرس الموضوعات

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الحديث الثالث: طهارة جلود الميتة بالدباغ

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الحديث السادس: تغطية الإناء

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

❑ ❑ ❑